UNIWERSYTET OPOLSKI
STUDIA I MONOGRAFIE NR 309

Stanisław Kijaczko

Immaterializm: epistemologia i metafizyka. Próba interpretacji filozofii George'a Berkeleya

OPOLE 2002

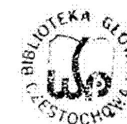
RECENZENCI
Adam Chmielewski
Piotr Dehnel

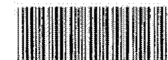
REDAKTOR
Grzegorz Staniszewski

REDAKTOR TECHNICZNY
Halina Szczegot

SKŁAD KOMPUTEROWY
Jolanta Kotura

Na okładce wykorzystano portret autorstwa Johna Silberta. National Porirait Gallery. Londyn





ISSN 1233-6-108
ISBN 83-8879(5-48-8

Wydawnictwo Uniwersytetu Opolskiego. -15-037 Opole. ul. H. Sienkiewicza 33:
Składanie zamówień: tul. <077) -141 08 7S; email: wydawnictwoguni.opolo.pl
Druk: Wydawnictwo Św. Krzyża, -45-007 Opole, ul. Katedralna -I.
Nakład: 250 egz. Objętość: 13.00 ark. wyd.: 11,50 ark. druk

Spis treści

Wstęp

George Berkeley - obok Kartezjusza, Spinozy, Locke'a, Leibniza, Hume'a, Kanta i Hegla - należy do najbardziej znaczących, także z perspektywy filozofii współczesnej, klasyków filozofii nowożytnej. Miejsce irlandzkiego myśliciela w tym gronie jest niepodważalne, choć wciąż daleko (szczególnie na gruncie polskim) do pełnej prezentacji oblicza immaterializmu i dogłębnego wyjaśnienia jego znaczenia oraz roli, jaką odgrywa w tradycji filozoficznej. Uchodzi on za postać pośrednią pomiędzy pierwszą postkartezjańską generacją filozofów (miałby zmodyfikować zarówno Lockowską, jak i Malebranchowską wersję kartezjanizmu) a Hume'm oraz Kantem[1]. Przyznaje się mu poczesne, aczkolwiek kontrowersyjne miejsce w łańcuchu brytyjskich empirystów; uważa się go za myśliciela, który - będąc konsekwentnym i rygorystycznym empirystą - ukazał idealistyczne konsekwencje empirystycznej teorii poznania[2]. Niektórzy widzą w jego filozofii pomost wiodący od Locke'a do Hume'a, traktując immaterializm jak swoistą hybrydę[3]. Jeszcze inni, jak Geoffrey J. Warnock, twierdzą, że „poglądy Berkeleya pasożytowały na teoriach Locke'a", a stanowisko autora *Traktatu o zasadach poznania ludzkiego* można najłatwiej zrozumieć jako wynik „prostego, ale daleko idącego poprawienia stanowiska Locke'a"[4].

Zawężenie znaczącego dorobku filozoficznego Berkeleya do obszaru wyznaczonego przez empirystyczną teorię poznania sprawia, że jego metafizykę traktuje się jako artefakt epistemologii, niespójny z nią, a nawet sprzeczny. W takim ujęciu Berkeley miałby być filozofem manifestującym swoją obecność jedynie jako następca Locke'a i prekursor Hume'a, a wszyscy oni mieliby realizować pewien wspólny program i wnosić kolektywny wkład w jego postęp. Jednakże ta trójstronna zależność ma w dużej mierze charakter powierzchowny i przypadkowy, a już w żaden sposób nie pozwala na dogłębną interpretację filozofii Berkeleya wyłącznie w jej ramach. Ta bowiem jest czymś znacznie więcej niż tylko klasyczną już dzisiaj repliką na Lockowski wykład przyczynowej teorii percepcji zmysłowej. Berkeley, ceniąc zresztą Locke'a i wiele mu zawdzięczając, nie uważał się za jego sukcesora i krytykował go w niemal każdej kluczowej kwestii; i choć obaj zajmowali stanowisko empirystyczne, spór dotyczył samych podstaw poznania oraz głównie zasadniczych zagadnień ontologicznych i metafizycznych. Jeśli zaś chodzi o Hume'a, to szkocki myśliciel, jak większość ówczesnych filozofów, dystansował się wobec najważniejszych rozstrzygnięć immaterializmu i, poza pewnymi wyjątkami, nie przywiązywał szczególnej wagi do poglądów Berkeleya. W swoim czasie trwała zresztą ożywiona dyskusja na temat tego, czy Hume w ogóle przeczytał jakiekolwiek dzieło swego poprzednika[5].

Także merytoryczne różnice pomiędzy poglądami Locke'a, Berkeleya i Hume'a nie są wynikiem bardziej lub mniej konsekwentnego czy rygorystycznego stosowania metody empirystycznej i nie dają się wyjaśnić na gruncie samego empiryzmu. Gdyby tak było, musieliby oni - jako *sensu stricte* empiryści - poprzestać na przykład na czysto faktualnym opisie świata i zachować ontologiczną neutralność, pozostawiając nierozstrzygniętą metafizyczną (z punktu widzenia rygorystycznego empiryzmu) kwestię istnienia i charakteru obiektywnej, niezależnej od doświadczenia rzeczywistości (a nawet tylko statusu danych zmysłowych). Tymczasem każdy z tych filozofów przedstawia własne rozwiązanie tego problemu, wychodząc tym samym poza fenomenalistyczną barierę.

Zainteresowania Berkeleya empiryzmem polegały raczej na zrekonstruowaniu istniejącego już dorobku w tej dziedzinie, konsekwentnym jego uporządkowaniu i włączeniu we własny pierwotny zamysł filozoficzny. Przejawiało się to w ciągłych usiłowaniach podporządkowania wszystkich doświadczeń empiryzmu metafizyce teistycznej i w próbach wykazania, że zachowuje ona swoje kompetencje i sprawuje całkowitą kontrolę nad naukami eksperymentalnymi.

Faktyczne źródła epistemologii Berkeleya są zresztą wyraźnie kartezjańskiej proweniencji - co nie uprawomocnia jednak tezy, iż należy rozpatrywać Berkeleya całkowicie poza empirystyczną tradycją, jako kartczjanina i kontynuatora metafizyki kontynentalnej'[5] - i stanowią w znacznej mierze próbę

---

[1] R. Schacht, *Classical Modern Philosophers. From Descartes to Kant*, London 1987, s. 138. 155.

[2] A. J. Ayer, *The Central Questions of Philosophy*, London 1976, s. 60-63, 70-72.

[3] F. Copleston. *Historia filozofii*, t. V *(Od Hobbesa do Hume'a)*, przekł. J. Paaek, Warszawa 1997. s. 230.

[4] G. J. Warnock, *Introduction*, w: G. Berkeley, *The Principles of Human Knowledge. Three Dialogues between Hylas and Philonous*, London 1985, s. 11.

[5] Por. między innymi: P. P. Wiener, *Did Hunie Ever Read Berkeley?*, „Journal of Philosophy" 1959, LVI, s. 553-555 oraz 1961, LVIII, s. 207-209; A. Flew, *Dic! Hume Ecer Read Berkeley?*, „Journal..." 1961, LVIII, s. 50-51; R. H. Popkin. *So. Hume did Read Berkeley*. „Journal..." 196-1. LXI, s. 773-778. Rozstrzygający dowód na to, że Hume studiował przynajmniej te partie *Traktatu*, na które się powołuje, stanowi znajdujący się w Zbiorze Czartoryskich Biblioteki Publicznej w Krakowie rękopis jego listu do Michaela Ramsaya z 26 sierpnia 1737 roku. List ten opublikował T. Kazanecki w artykule zatytułowanym *Religie racjonalne. Studia z filozofii religii XV-XVII w.*, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej" 1963, IX, s. 127-141.

[u] Por. H. M. Bracken, *Berkeley*, London 1974 oraz L. Loeb, *From Descartes to Hume*. Ithaca 1981.

przeformułowania Lockowskiej wersji kartezjanizmu. Berkeley podjął zagadnienie empirystycznej teorii poznania wraz z przeredagowanymi przez nią tradycyjnymi pojęciami substancji duchowej i cielesnej jako, odpowiednio, podmiotu percepcji i przedmiotu poznania zmysłowego. Widział w niej bowiem szansę na przełamanie kartezjańskiego (szczególnie w okazjonalistycznej wersji) impasu epistemologicznego i na przynajmniej złagodzenie konsekwencji, wynikających z radykalnego dualizmu ontycznego, poprzez uwypuklenie roli i znaczenia doświadczenia zmysłowego, które ma być podstawą poznania i pomostem łączącym podmiot ze światem zmysłowym czy fizycznym. Empiryzm Berkeleya nie daje się jednak sprowadzić do zwykłej rejestracji faktów i konstruowania w oparciu o nie teorii, nie pozwala się zawężać wyłącznie do problemu poznania przyrody i podporządkowania jej człowiekowi. Pełni on określoną funkcję w podjętej przez irlandzkiego myśliciela próbie dokonania syntezy metafizyki teistycznej i nauki, a nawet wykazania, że zagadnienie poznania, wraz z ontologią, jest - w obliczu trudności związanych z kartezjanizmem - rozwiązywalne na gruncie metafizyki, która stanowi gwarancję zwartości systemu filozofii immaterialistycznej.

Berkeley przyjął i przystosował teorię empiryzmu dla potrzeb swojej metafizyki, która wbrew temu, co się dość powszechnie przypuszcza, w żaden sposób nie daje się sprowadzić do teistycznych implikacji empirystycznej i fenomenalistycznej teorii poznania, ale sama jest fundamentem i tłem, pełniącym w filozofii immaterialistycznej funkcję metateoriopoznawczą, uzasadniającą i interpretującą w stosunku do wniosków, które płyną z analizy percepcji zmysłowej i poznania w ogóle. Niedostrzeganie tego prowadzi do dramatycznego rozbicia filozofii Berkeleya i traktowania teistycznej metafizyki jako sztucznego dodatku do empirystycznej epistemologii, jako zjawiska dziwnego i ekscentrycznego; wiedzie krytyków do poszukiwania nieznanych czy też ukrytych motywów w rodzaju jakichś uprzedzeń czy „obecnie niemożliwych do ustalenia powodów"[7], a nawet do psychoanalitycznych dociekań, które genezę filozofii Berkeleya wywodzą z jego osobistych przeżyć i kompleksów[8]. Sama zaś epistemologia, pozbawiona swych metafizycznych podstaw, ram i uzasadnienia, staje się czymś bezbronnym, podatnym na różnego rodzaju mistyfikacje i nadużycia. Na przykład Roman Ingarden, przeprowadzając słuszną i druzgocącą krytykę idealizmu epistemologicznego, łączy to stanowisko nieodmiennie z nazwiskiem Berkeleya, choć (w przeciwieństwie zresztą do innych krytyków) przyznaje w niewielkim przypisie, iż inkryminowane poglądy dają się wyśledzić we fragmentach filozofii Berkeleya „w postaci ukrytej, niedopowiedzianej" - co już jednak sprawia, że wiązana z Berkeleyem kwestia skandalu filozoficznego zaczyna wyglądać zupełnie inaczej[9].

---

[7] G. J. Warnock. *Introduction...*, s. 11.

[8] Por. J. O. Wisdom, *The Unconscious Origin of Berkeley's Philosophy*. London 1953.

[9] R. Ingarden, *U podstaw teorii poznania*. Część pierwsza. Warszawa 1971, s. 139.

Immaterializm, rozwijający się faktycznie na dwóch współmiernych ze sobą i przenikających się nawzajem płaszczyznach: empirystycznej epistemologii i teistycznej metafizyki, znany jest raczej w swej okrojonej postaci i to głównie ze względu na kłopoty, jakie sprawia filozofii. Wszystko to powoduje, że odgrywa w tradycji filozoficznej rolę szczególną i budzącą wiele kontrowersji. I właśnie w takim kształcie dzieło Berkeleya funkcjonuje w najszerszym obiegu filozoficznym, a nawet zaspokaja określone zapotrzebowanie: bądź jako wdzięczny, wręcz modelowy obiekt podatny na krytykę wszelkiej niemal proweniencji (poszukiwany szczególnie przez tych, którzy w tego rodzaju działaniach realizują swoją misję filozoficzną), bądź jako niezbędna czy choćby pomocna perspektywa lub przeciwwaga dla kreowania własnych koncepcji, które zyskują wówczas na znaczeniu jako określone rozwiązanie spośród wielu możliwych. Berkeley jest tak często i przy licznych okazjach krytykowany, gdyż różne rozważania zdają się zdobywać rangę i swego rodzaju nobilitację już nawet przez to, że wchodzą w dyskusję właśnie z jego poglądami. Do filozofii Berkeleya podchodzi się zresztą w różny sposób - od przekonania, że jego system, choć absurdalny i szokujący dla zdrowego rozsądku, jest jednak nieobalalny, poprzez zarzucanie mu szeregu rażących i podstawowych błędów, aż do przysłowiowej już postawy angielskiego pisarza Samuela Johnsona, który dokonał refutacji immaterializmu za pomocą kopnięcia kamienia.

Dopiero jednak wtedy, gdy za cel postawi się przedstawienie pełnego oblicza filozofii immaterialistycznej w oparciu o jej program, metodę i styl filozofowania z uwzględnieniem uwarunkowań filozofii Berkeleya - zarówno przez różne kierunki myśli mu współczesnej, jak i przez stanowiska określające ewolucję jego własnych poglądów, przez stosunek do swojej filozofii, słabości, na które cierpi jego koncepcja - wtedy dopiero można będzie ocenić słuszność i miarodajność krytycznej recepcji immaterializmu w jej różnych postaciach, począwszy od „argumentu" *ad lapidem* Johnsona, a skończywszy na nietuzinkowych i poważnych usiłowaniach refutacji stanowiska irlandzkiego myśliciela.

Rozdział I

Program filozofii immaterialistycznej

Wbrew obiegowym, jakże często powielanym i bezkrytycznie przyjmowanym opiniom, rozpatrującym filozofię George'a Berkeleya w ramach zagadnienia empiryzmu i jego implikacji, wiodących do epistemologicznego idealizmu subiektywnego, program immaterializmu posiada zasadniczo metafizyczny charakter, głęboko zanurzony w burzliwym morzu dyskusji i sporów typowych dla pierwszej połowy XVIII wieku. Empiryzm jawił się jako zwycięski - od czasów Bacona - kierunek w sporze o źródła poznania; poznania, którego celem, zarówno w filozofii, jak i przyrodoznawstwie, pozostawała jednak uniwersalna metafizyczna synteza. Jako stanowisko teoriopoznawcze miał znaczenie instrumentalne i nie pełnił żadnej autonomicznej, „wyemancypowanej" i „pozytywistycznej" funkcji. Filozofią, która odegrała największą rolę w bujnym, pełnym dyskusji i kontrowersji rozkwicie XVIII-wiecznego życia intelektualnego w Anglii - to właśnie do tego kraju jeździł Wolter, aby, jak mówił, nauczyć się myśleć - był deizm, doktryna racjonalnego świata stworzonego przez Pierwszą Przyczynę, nieingerującą bezpośrednio w jego bieg. *Traktat o zasadach poznania ludzkiego* Berkeleya, w przeciwieństwie do *Alciphrona,* w którym polemizował on z przedstawicielami teologii racjonalnej i naturalnej oraz z wolnomyślicielami, przeszedł zupełnie bez echa - podobnie jak twórcze dla rozwoju empiryzmu dzieła Hume'a, który za życia był bardziej znany jako autor kilkutomowej *Historii Anglii* niż jako filozof.

Berkeley zapisał się w historii filozofii przede wszystkim jako teoretyk poznania, słynący z niekonwencjonalnych i wielce kontrowersyjnych rozwiązań w tej dziedzinie. Analiza zasad poznania ludzkiego i próba uzasadnienia - wbrew pogłębiającemu się kryzysowi sceptycznemu - jego możliwości oraz prawdziwości i skuteczności w oparciu o stanowisko empirystyczne jest jednakże funkcjonalnym składnikiem metafizyki immaterialistycznej, której głównym celem była apologia religii chrześcijańskiej przez tchnięcie w nią nowych sił żywotnych, obrona dogmatów teologii objawionej oraz podstawowych i istotnych dla chrześcijaństwa faktów. Miała to być wszakże religia „udoskonalona" filozoficznie, pogłębiona metafizycznie, pragmatystycznie i utylitarystycznie zorientowana i uzasadniona, religia pozbawiona „apetytu

dominacji czy tyranicznej władzy kościelnej", niebędąca też instrumentem czy kartą przetargową pomiędzy władzą i poddanymi, wigami i torysami, bigotami i libertynami[1]. Miała to być religia, która nie byłaby, jak u Hobbesa, groźnym i złowrogim politycznym narzędziem, ale z której też nie można by kpić i poddawać ją próbie „dobrego smaku" (Shaftesbury) czy „testowi śmiechu" (Collins). Podobnie jak na polu filozofii, tak i tutaj Berkeley czuje się reformatorem przejętym swoją misją oraz głęboko dotkniętym zanikiem wiary i licznymi, niepokojącymi go jako duchownego i moralistę, antyreligijnymi zjawiskami. W czasach, kiedy - jak relacjonuje Montesquie - w Anglii nie istnieje żadna religia, a gdy ktoś mówi o religii, wszyscy wokół wybuchają śmiechem[2], obronie i restytucji wiary poświęca Berkeley wszystkie swoje wysiłki.

* * *

Cały program filozofii immaterialistycznej posiada zasadniczo metafizyczny i teocentryczny charakter. Ma konfrontacyjny wyraz, skierowany przeciwko tym koncepcjom, które - obywając się bez Boga - opierały swój obraz i tłumaczenie rzeczywistości na absolutnej substancji materialnej. *Le grand Tout,* idea Całości wszystkich rzeczy z materią jako jedyną uniwersalną substancją, była jedną z kluczowych idei filozofii XVIII wieku. Matematyczne przyrodoznawstwo kreowało model natury wyposażonej wyłącznie w kwantytatywne własności: rozciągłości, czasu, ruchu, ciężaru, twardości, temperatury, sprężystości, pozbawionej zaś takich jakości, jak barwa, smak, zapach etc., niepodlegających matematycznym, mierzalnym charakterystykom i niedających się ująć w postaci wielkości algebraicznych i wzorów analitycznych (szczególnie odkrycie, niezależnie od siebie przez Newtona i Leibniza, rachunku różniczkowego poszerzyło niebywale możliwości matematyzacji procesów zachodzących w przyrodzie). Ugruntowana na fizyce matematycznej mechanistyczna filozofia przyrody, swoista scjentystyczna metafizyka, rozwijana od Kartezjusza do Locke'a pod naukowym patronatem Galileusza, Boyle'a i Newtona, doprowadziła do skrajności konsekwencje epistemologiczne takiego stanowiska, wyrażające się w radykalnym dualizmie treści poznawczych (pierwotne i wtórne, obiektywne i subiektywne) wraz z wyraźnym wątkiem sceptycznym co do możliwości poznania istoty świata, obiektywnego materialnego substratu. Nastąpił impas epistemologiczny, przejawiający się w niemożliwości wyjaśnienia, na gruncie psychologii mechanistycznej (mimo prób Hobbesa czy Hartleya), natury i funkcjonowania ludzkiej jaźni. Utrwaliło się swoiste rozszczepienie świata, ontyczny dualizm duszy i ciała, myśli - z całym bogactwem subiektywnych odczuć i wartości - oraz bytu, zredukowanego do opisywanej przez fizykę matematyczną rzeczywistości

[1] *Alcipliron,* III, s. 209.

[2] Por. A. Maurois, *Wolter,* przekł. M. Iwańska-Foliksowa. Kraków 1976, s. 21-22.

materialnej wyposażonej wyłącznie w ilościowe, mierzalne atrybuty. Świat przedstawiany był jako wielki, rządzony przez ustalone i niezmienne prawa matematyczne mechanizm, składający się ze sprawnie i celowo funkcjonujących części. Ten światopogląd, oparty na idei wszechświata jako absolutnie sprawnego mechanizmu, był dla Berkeleya filozofią dysocjacji i dezintegracji duchowej człowieka. Wyalienowany ze wszystkich atrybutów religijnych Bóg sprowadzony został do bezdusznej roli „pierwszego poruszyciela", ludziom zaś pozostawało jedynie miejsce bezwolnych eksponatów i przypadkowych obserwatorów pozbawionych więzi z istotą bytu.

Postępująca kwantyfikacja porządku natury oraz desakralizacja człowieka i kosmosu wchodziły w jawną konfrontację z religią, tworząc - czego Berkeley, jako apostoł wiary, obawiał się najbardziej - szerokie pole dla jawnego ateizmu. Filozoficzno-matematyczna analiza nieskończoności - dla Berkeleya mglista i osobliwa „metafizyka rachunku nieskończenie małych" - wraz z odkrywaniem nowych dziedzin rzeczywistości (jak przestrzeń nieskończona i podzielna w nieskończoność) otwierała, będące wyzwaniem wobec religii i religijnej moralności, perspektywy dla nauki i filozofii, które zdawały się daleko wykraczać poza problem czysto badawczy lub praktyczny. Berkeley oskarżał fizyko-matematyczną filozofię przyrody o dogmatyzm, oderwanie od obserwacji i praktyki oraz o pozbawione umiaru szafowanie bezsensownymi i abstrakcyjnymi terminami i spekulatywnymi, niemającymi logicznego uzasadnienia metodami w rodzaju Newtonowskiej teorii fluksji. Autor *A Defence of Free-thinking in Mathematics* widział w analizie matematycznej głównie jałowe i niczemu niesłużące dywagacje o nieuchwytnej granicy pomiędzy bytem i niebytem, zajmujące miejsce konstruktywnych, głęboko zakorzenionych w praktyce życia rozważań. Jego celem było, jak mówi w przedmowie do *Trzech dialogów*, oderwanie „czynnego umysłu człowieka od próżnych poszukiwań" i „zbadanie źródeł tak częstych w nauce powikłań"[3], co zdawało mu się zgodne z obraną taktyką zneutralizowania nauki, wyeliminowania jej światopoglądowych konsekwencji, przy zachowaniu jedynie jej instrumentalistycznego i funkcjonalistycznego charakteru. Widząc w mechanistycznym przyrodoznawstwie prąd, napędzający szeroką falę oświeceniowej kontestacji teologii objawionej, Berkeley dążył do wykazania, że racjonalność wiedzy i nauki jest częścią transcendentalnej racjonalności metafizyki, a próby przejęcia przez naukę roli filozofii pierwszej i wyparcia z niej metafizyki teistycznej są, z hraku kompetencji wiedzy stosowanej, skazane na niepowodzenie.

Immaterializm Berkeleya - takim terminem określił on swoją filozofię dla podkreślenia, przeciwko czemu jest ona skierowana - miał być nie tylko zajęciem stanowiska w duchowym sporze z ateistycznymi, wolnomyślicielskimi i sceptycznymi trendami, ale także - nie bagatelizując (jak często przez tego filozofa krytykowana tradycyjna metafizyka) sfery szeroko rozumianej empi-

[3] *Trzy dialogi*, s. 158.

rii i doświadczeniowego wymiaru egzystencji - aspirował do uogólnienia ludzkiego działania praktycznego oraz, stawiając czoła wyzwaniu czasów, do nowej syntezy nauk szczegółowych: „Głównym moim celem nie jest głoszenie metafizyki w sposób scholastyczny, lecz próba dostosowania jej do nauk i ukazanie, jak może być użyteczna w optyce, geometrii etc."[4] Krytykując spekulatywną metafizykę, pragnął on ukazać nierozerwalny związek zasad wiary i teologii objawionej z wszystkimi wymiarami ludzkiej egzystencji, od potocznego doświadczenia do nauki i techniki. Rozległe zainteresowania Berkeleya problematyką naukową, szczególnie zaś najnowszymi dokonaniami matematyki i przyrodoznawstwa, nie miały jednak - w przeciwieństwie choćby do Newtona - ścisłego związku z praktycznymi problemami techniki i produkcji. Wręcz przeciwnie, wraz z nastaniem cywilizacji kapitalistyczno-industrialnej i fetyszyzacji sprawnego technicznie, ale jałowego aksjologicznie, rutynowego i nastawionego wyłącznie na potrzeby materialne i zysk sposobu myślenia i działania - mógł on obawiać się duchowego i moralnego upadku. Wielokrotnie zresztą o tym mówił, jak choćby w swoim głośnym wystąpieniu w irlandzkiej Izbie Lordów, w memoriale zatytułowanym *A Discourse Addressed to Magistrates and Men in Authority* czy w *An Essay towards preuenting the Ruin of Great Britain.*

*
* *

Berkeley pamiętał o wielkiej lekcji Francisa Bacona, nawołującego do uważnego i pokornego studiowania Księgi Natury, występował jednak zdecydowanie przeciwko pogłębiającej się dychotomii nauka-teologia objawiona, utrwalanej przez triumfalny pochód filozofii naturalnej i sankcjonowanej przez^ deizm. W swój będący kontynuacją tradycji Bacona, Kartezjusza, Lockea czy Malebranche'a program restytucji i odnowy wiedzy włączył także krytykę spekulatywnego uprawiania metafizyki, widząc w jej odrodzeniu jedyną możliwość zachowania przez nią przewodniej roli filozofii pierwszej i nowego aliansu z teologią. Berkeley łączył to ściśle z programem powrotu do „prostych wskazań natury i zdrowego rozsądku", ugruntowania zasad wiary w bezpośrednim, potocznym doświadczeniu i ścisłego powiązania teorii ze „sprawami życia praktycznego"[5]. W filozofii, podobnie jak we wszystkich swoich działaniach i przedsięwzięciach, Berkeley pragnął być „skromnym narzędziem czynienia dobra dla ludzkości"[6]. Praktycznym celem immaterializmu było uzasadnienie etycznego sposobu życia o zdecydowanie religijnym charakterze. Berkeley był przekonany o użyteczności swoich poglądów

[4] *Philosophical Commentaries*, I, art. 207.

[5] *Trzy dialogi*, s. 164-165; *Traktat*, art. 56; *Trzy dialogi*, s. 159.

[6] *Lelters*, VIII, s. 127.

i to głębokie przeświadczenie, jak pisze, pobudziło go do tego, „by uczynić je publicznymi"[7].

Zarówno w kartezjanizmie, a szczególnie w okazjonalizmie Malebranche'a, jak i w psychologistycznym empiryzmie Locke'a, widział on niebezpieczne sceptyczne tendencje przeczące czy to obiektywnemu istnieniu, czy możliwości pełnego poznania świata. Wielokrotnie krytykował Kartezjusza i Malebranche'a za ograniczanie poznania do własnych myśli podmiotu czy intelligibilnych form rzeczy i dostarczanie argumentów dla sceptyków. W fenomenalizmie Locke'a - który stwierdziwszy granice i kres ograniczonego do przedstawień poznania ludzkiego, uniemożliwiające wyjście poza sferę zjawisk, powiada, że powinniśmy spokojnie pogodzić się z „niewiedzą o tych rzeczach, które po zbadaniu okazują się niedostępne dla naszych władz umysłowych"[8] - Berkeley dostrzegał „błędne zasady, przy których się obstawało, a których można było uniknąć"[9]. W teoriach tych widział pożywkę dla odradzającego się prężnie na przełomie XVII i XVIII wieku sceptycyzmu, zapoczątkowanego drukiem pism Sekstusa Empiryka i spopularyzowanego przez Pierre'a Bayle'a, który w *Dictionnaire historique et critique,* w artykułach na temat Zenona z Elei i Pirrona, interpretował filozofię Kartezjusza i Malebranche'a w duchu pirrońskim. Sam Berkeley był głęboko przekonany, że podjęty przez niego trud badań zaprowadzi go do poglądu, „który po rozważeniu okaże się najbardziej zgodny ze zdrowym rozsądkiem i najdalszy od sceptycyzmu"[10].

Zbadanie prowadzących do sceptycyzmu „źródeł powikłań", analiza procesu poznania i charakteru wiedzy człowieka są zasadniczym, choć - jak zobaczymy - nie najważniejszym zadaniem przewidzianym do realizacji w pierwszej części wykładu systemu filozofii immaterialistycznej, części, którą stanowić miał *Traktat o zasadach poznania ludzkiego.* We Wstępie do tego dzieła Berkeley ustawia się w zdecydowanej opozycji do „różnych sekt filozoficznych", które charakteryzują „wątpliwości, niepewności, niedorzeczności i sprzeczności" i które zakładają „przyrodzoną tępotę i ograniczoność naszych władz umysłowych". Takie stanowisko owocuje bowiem przekonaniem o istnieniu niepoznawalnej istoty rzeczy. Berkeley utrzymuje, że nie istnieje żaden „naturalny defekt rozumu ludzkiego (*natural defect in the understanding)",* wyklucza jednak także „ciemność i zawiłość samych rzeczy (*darkness and intricacy in the objects*)" w rodzaju niepoznawalnego substratu materialnego czy natury rzeczy ukrytej poza zjawiskami[11]. Te dwie komplementarne tezy: epistemologiczna i ontologiczna, wyrastają ze wspólnego im metafizycznego założenia, że Bóg jest gwarantem zarówno realnego istnienia świata,

[7] *Ibidem,* s. 37.

[8] J. Locke, *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego,* przekl. B. J. Gawęcki, Warszawa 1955, t. I, s. 25.

[9] *Traktat,* Wstęp, art. 4.

[10] *Trzy dialogi,* s. 312.

[11] *Traktat,* Wstęp, art. 4.

jak i pełnych możliwości poznania go przez człowieka[12]. Uzasadnienie prawomocności poznania empirycznego staje się możliwe przy niekwestionowalności immaterialistycznej metafizyki teocentrycznej. Koncepcja Boga jako transcendentalnego Rozumu rzuca zupełnie inne światło na Berkeleyowski empiryzm i jego genetyczny relatywizm.

* * *

W „sporze fakultetów" Berkeley stał po stronie filozofii teistycznej. Szczególnie niechętnie nastawiony do metafizyki scholastycznej, Berkeley czynił wysiłki odnowienia filozofii chrześcijańskiej w duchu augustyńskim. „Rzeczy, które uczyniłeś, widzimy, bo one istnieją. Istnieją zaś dlatego, że Ty je widzisz" - powiada w *Wyznaniach* św. Augustyn[13]. Zasada *esse est percipi aut percipere* stanowi - w oparciu o koncepcję świata jako systemu „znaków" i Boga, który nadaje wartość i ostateczny sens ontyczny poznaniu - rozwinięcie augustyńskiej formuły *qua vides ea, sunt.* Punktem wyjścia Berkeleya nie jest teza „być postrzeganym to być", lecz „być to być postrzeganym", będąca konsekwencją samego istnienia poznawalnych rzeczy, zakładająca, w swej ramowej postaci, byt z zasady dostępny doświadczeniu w służbie człowieka. Zasada immaterialistyczna ma, według Berkeleya, podkreślać właśnie realność i pierwotność świata doświadczalnego, jego nieskrytość i obecność tu i teraz. Rzeczy są pozbawione wszelkich jakości czy cech, które z zasady nie byłyby dostępne doświadczeniu; nie mają - by użyć słów Williama Jamesa - jakiegoś prywatnego życia. Świat przyrody i kosmiczny porządek nie jest czymś przypadkowym ani unikalnym samym w sobie, lecz stanowi uniwersalny „język", za pomocą którego Opatrzność „przemawia" do człowieka; mieści się więc całkowicie w zasięgu jego poznania, jest „na miarę jego rozumu"[14]. Można tu przywołać inne przesłanie św. Augustyna: rzeczy służą człowiekowi, gdy on służy Bogu[15]. Poszukiwanie dla natury „empirycznego" teistycznego wymiaru jest zwornikiem całej twórczości Berkeleya, począwszy od jego pierwszej pracy, opisu jaskini w Dunmore, a skończywszy na spirytualistycznym naturalizmie *Siris.* Metafizyka Berkeleya zyskuje ten empiryczny wyraz, kiedy - przełamując kartezjanizm - wykracza poza czystą logikę, rozważając problem tożsamości bytu i substancji świata w powiązaniu z boską sprawczością i opatrznością.

Podstawową klamrą epistemologii, ontologii i antropologii filozofii immaterialistycznej jest metafizyczna koncepcja natury jako uniwersalnego boskiego „języka" czy „dyskursu". Tę ideę, przewijającą się w całej twórczości

[12] *Trzy dialogi,* s. 281.

[13] Św. Augustyn, *Wyznania,* przekl. T. Kubiak. Warszawa 1987. s. 373.

[14] Por. *Traktat,* art. 3, 4 oraz *The Analyst,* IV, art. 19.

[15] Św. Augustyn, *O nauce chrześcijańskiej,* przekl. J. Sulowski, Warszawa 1989, s. 29.

filozoficznej Berkeleya, mogą zobrazować dwa, podobne w swojej wymowie fragmenty jego dzieł, które dzieli dystans 35 lat: „[...] przedmioty widzenia składają się na uniwersalny język Autora Natury, przy pomocy którego jesteśmy instruowani, jak kierować naszym działaniem, aby osiągnąć to wszystko, co jest niezbędne dla zachowania i pomyślności naszych ciał. a także aby uniknąć tego wszystkiego, co może im szkodzić i zagrażać"; „[...] zjawiska Natury, które działają na zmysły i są rozumiane przez umysł, tworzą nie tylko wspaniały spektakl, ale także najbardziej konsekwentny, najbardziej zajmujący i najbardziej pouczający Dyskurs. W tym celu są one kierowane, regulowane i układane przez największą mądrość"[16].

Berkeley dowodził, że ufundowanie rzeczy w umyśle boskim nie oznacza identyfikacji ich z boskimi aktami „patrzenia" czy, jak w przypadku umysłu ludzkiego, z aktami je rozpoznającymi. Twierdzenie, że nauka jest gramatyką natury, a natura Językiem", przy pomocy którego Stwórca i Opatrzność - Berkeley najczęściej, pragnąc podkreślić ortodoksyjność swego stanowiska, odwoływał się do tych atrybutywnych „funkcji" Boga - „przemawia" do człowieka, to podstawowa teza metafizyczna, której próbował on nadać empiryczny wyraz i potwierdzenie w koncepcji symbolistycznego charakteru przyrody. Koncepcja Języka świata" - w której koncentruje się ontyczna i poznawcza charakterystyka świata rzeczy - jest wyrazem metafizycznych spekulacji o działaniu posiadającym swoiście rozumiane podłoże fizyczne, lecz pozbawionym materialnej natury. Ma ona, według Berkeleya, uprawomocnienie w realnym i fundamentalnym fakcie doświadczenia zmysłowego, uznanego za źródło wiedzy prawdziwej i podstawę realności tudzież wzajemnego współistnienia wszystkich jego elementów: przedmiotów i podmiotów percepcji, przy usunięciu substancjalnej przepaści między nimi. Bóg - jako stwórca wszechświata i autor „języka" natury, przy pomocy którego „komunikuje" swoją obecność człowiekowi, łączy go z całością bytu oraz manifestuje swój żywy i istotny związek z człowiekiem - jest realnym, samoistnym bytem możliwości i konieczności. Natomiast tworząca racjonalny dyskurs natura stanowi rzeczywisty, nie zaś wyłącznie epifenomenalny obszar ludzkiego doświadczenia, nadaje mu obiektywnie ugruntowany oraz wiążący charakter oraz uzasadnia powszechną ważność poznania będącego korelatem praw przyrody. Berkeley zdecydowanie przeciwstawiał się. podejmowanym przez teologię racjonalną, próbom ekspulsji Boga ze świata i najbliższego otoczenia człowieka i usiłowaniom wyjaśniania Go jako obiektywnego taktu nauki (deizm) lub uznania za zbędną hipotezę.

*
* *

Nie tracąc z oczu ani na chwilę zjawisk, które uważał za realne zagrożenia dla ortodoksyjnej teologii objawionej, będącej w owym czasie najczęściej

---

16 *An Essay.* I. art. 147; *Sirti.* V, art. 254.

wybieranym obiektem intelektualnej kontestacji, Berkeley zamierzał również dokonać pełnej rozmachu syntezy wszystkich uważanych przez siebie za konstruktywne osiągnięć filozofii i nauki, pragnął pogodzić wiedzę z religsąj tradycję B^Kistępem,przywiązanie do wartości z dokonaniami techniki i przemianami społecznymi Jego „empiryczna metafizyka" miała przełamać kartessjańsłri impas epistemologiczny, tak istotnie przyczyniający się do sceptycznego ~~kryzysu~~ epoki, i stawić czoła konsekwencjom ontycznego dualizmu. Przeciwstawiając sąę z jednej strony materializmowi, a z drugiej - „scjentystycznej" teologii racjonalnej, miała ukazać instrumentalny - i służebny wobec metafizyki wiernej teologii objawionej — poznawczy status nauk fizyko-matematycznych, pozbawiając je światopoglądowych aspiracji Ten ambitny i pełen rozmachu program, z którym Berkeley wiązał nadzieje na dokonanie przełomu w życiu duchowym epoki, wymagał nowej metody, dyscyplinującej różne nurty myślenia, operującej w takich obszarach, jak dogmatyczna teologia objawiona i empirystyczną teoria poznania, teistyczna metafizyka i mechanistyczne przyrodoznawstwo, integrującej w jednym spójnym światopoglądzie potoczne doświadczenie, akt wiary w tajemnice dogmatów religijnych, wymogi logicznej analizy oraz różne teorie fizyki matematycznej. Berkeley usiłował dokonać tego, co później Kant uznał za rzecz niemożliwą - pogodzić w jednym systemie empirystyczną teorię poznania z teistyczną metafizyką. Chciał jednak tę ostatnią uczynić - czego także nie przewidywał Kant - weryfikowalną doświadczalnie, zarazem zamierzając przeredagować podstawowe założenia i implikacje empiryzmu (na co nie chciał zwrócić uwagi Hume, zdecydowany krytyk „teizmu eksperymentalnego" Berkeleya).

Zdając sobie sprawę z podejmowanego ryzyka („czy moje wysiłki przyniosą sukces - wyznawał przed ukazaniem się *Traktatu* — i czy dotąd tylko śniłem, czy nie, czas pokaże"[17]), gotów był realizować program filozofii immaterialistycznej w sposób, jak sam pisał, „dotąd nie praktykowany"[18].

---

17 Letters, VIII, s. 31.

18 *Ibidem,* s. 36.

Rozdział II

Metoda

Berkeley zdawał sobie sprawę z tego, że program filozofii immaterialistycznej musi być realizowany w oparciu o niezawodną metodę, która od czasów Bacona i Kartezjusza stała się nieodzownym i niemal obligatoryjnym elementem przedsięwzięć badawczych aspirujących do poznania prawdy. Jego filozofia nie odznacza się jednak systematyczną i apodyktycznie przestrzeganą tendencją metodyczną, która - opierając się na jednej przyjętej procedurze - nadawałaby formę myśleniu i wyznaczałaby tok wykładu. Obca mu była kartezjańska idea arytmetyzacji całej wiedzy i dążenia do skonstruowania *mathesis uniuersalis* czy odmienny, właściwy filozofii *common sensu,* postulat wyprowadzenia całej wiedzy z „aksjomatów" zdrowego rozsądku. Rozumiejąc wagę niezawodnej procedury w programie badań, Berkeley traktował ją jednak instrumentalnie i daleki był od absolutyzowania jakiejś wybranej i doskonale opracowanej metody uprawiania filozofii. Jako empirysta przyjął zgoła inny od kartezjańskiego punkt wyjścia do analizy natury i celu poznania ludzkiego, aczkolwiek przejął wiele zaleceń metody analitycznej wraz z naczelnym postulatem metodycznego wątpienia, poprzedzającego analityczną fazę konstrukcji systemu wiedzy. W jednej ze swoich najwcześniejszych rozpraw, *De ludo algebraico,* Berkeley powołuje się na „anielskie prawidła (*regulae angelicae*)" metody analitycznej Malebranche'a, która powstała pod wpływem *Rozprawy o metodzie* oraz - być może - *Prawideł kierowania umysłem,* o ile Malebranche znał manuskrypt tego opublikowanego w roku 1701 dzieła Kartezjusza[1].

Choć nieujęte ściśle w skodyfikowane prawidła, postulaty metodologiczne Berkeleya przypominają metodę analityczną Kartezjusza. Punktem wyjścia jest krytyczne wątpienie, które poprzedza - mającą charakter analityczny - fazę konstrukcji systemu wiedzy. Konieczność wyzbycia się uprzedzeń, bezstronność wobec tradycji, autorytetów lub zwykłej filozoficznej mody, są często podkreślane przez Berkeleya jako podstawa i niezbędne przygotowanie

[1] G. Berkeley, *De ludo algebraico,* IV, s. 220. Por także N. de Malebranche, *De la recherche de la uèritè,* Paris 1946, s. 184-185.

do uzyskania wiedzy autentycznie pewnej. Za warunek jej osiągnięcia Berkeley przyjął, podobnie jak Kartezjusz, postulat bezzałożeniowości, wymuszający drogę samodzielnych badań, poprzedzonych zawieszeniem panujących zasad i rozwiązań oraz zdystansowaniem się do dotychczasowego dorobku wiedzy wraz z jej całym bagażem błędów i uprzedzeń. Mowa o tym w podtytule do *Traktatu o zasadach poznania ludzkiego,* głoszącym, iż w dziele tym „badaniom poddaje się główne przyczyny i trudności, z jakimi borykają się nauki". Pracując nad *Traktatem,* Berkeley odżegnywał się od wszelkich gotowych rozstrzygnięć i wyników, kiedy notował w *Philosophical Commentaries*- „[...] nie kieruje mną stronniczość ani uprzedzenie. Nie trzymam się rękawa żadnego wielkiego uczonego. Nie zamierzam podporządkować się niczyim poglądom tylko dlatego, że są od dawna znane, powszechnie przyjęte, modne, czy dlatego, że spędziłem nad nimi wiele czasu i kiedyś nawet je podzielałem"[2]. Broniąc się przed atakami i szyderstwami, które były dość powszechną reakcją na jego pierwsze dzieła, apelował o bezstronność, samodzielne krytyczne analizy i nieuleganie uprzedzeniom. Gdy stał się sławny i to jego krytyki - często bezkompromisowej i druzgocącej - zaczęto się obawiać, powtarzał, że jedyną rzeczą, dającą mu prawo do oceny i przewagę nad innymi, jest to, że zawsze samodzielnie myślał i wydawał głęboko przemyślane sądy[3]. Postulat metodologiczny przedstawiony na początku rozważań — swoista *epochè* jako faza wstępna metodycznego wątpienia - wymaga wstrzymania się od wydawania wszelkich sądów, do których przyjęcia nie zniewala doświadczenie, bezpośrednia intuicja lub logicznie poprawne wnioskowanie. „Czy wątpienie polega na twierdzeniu, czy przeczeniu? - pyta w *Trzech dialogach* Filonous Hylasa. - Ani na jednym, ani na drugim, bo ktokolwiek rozumie nasz język, musi wiedzieć, że wątpić znaczy powstrzymywać się od twierdzenia i przeczenia"[4].

Dokładna analiza pojęć, metod i problemów filozoficznych ma, według Berkeleya, poprzedzać konstrukcję uniwersalnego systemu immaterialistycznego. Rozpoczynając, podobnie jak Kartezjusz, od teoriopoznawczego punktu wyjścia - „ludzie wolą poszukiwać prawdy wszędzie, tylko nie we własnym rozumie *(understanding),* gdzie właśnie można ją znaleźć"[5] - przywiązywał szczególną wagę do zagadnienia poprawności rozumowania. Typowa dla ducha epoki zasada analizy znajduje odbicie w metodzie filozofii immaterialistycznej. Za pomyłkę uważa Berkeley to, że kładzie się nacisk na rozważanie pojęć we wzajemnych relacjach bez uprzedniego zbadania charakteru i znaczenia każdego z nich z osobna: „wielką, szeroko rozpowszechnioną przyczyną naszych błędów jest powstrzymywanie się od badania naszych po-

[2] *Philosophical Commentaries,* I, art. 465.

[3] *A Defence of Free-thinking in Mathematics,* IV, art. 19; por. także *Alciphron,* III, 8. 283 oraz *Siris,* V, art. 82.

[4] *Trzy dialogi,* s. 168.

[5] *Philosophical Commentaries,* I, art. 621.

jęć. Mam na myśli badanie ich samych w sobie *(in themsehes),* ich utwierdzanie, ustalanie i określanie"[6]. Sądził, że zagadnienie materialności świata daje się rozwiązać na drodze logicznej analizy pojęcia „materia"; że - z logicznego punktu widzenia - posiadana przez nas wiedza ani nie implikuje, ani nie wymaga przyjęcia istnienia substancji materialnej. Jej pojęcie nie da się ująć jasno i wyraźnie, definicja zaś jest wewnętrznie sprzeczna (por. rozdział V). „Aby zbadać przyczynę błędu, musimy go jedynie poddać analizie" - powiada w *Philosophical Commentaries*[7].

Obok konieczności przestrzegania „najsurowszych praw rozumowania", „ścisłego i metodycznego myślenia", „przymusu logiki", obok potrzeby określenia „ogólnych czy jasnych twierdzeń, kierujących operacjami umysłu", Berkeley podkreśla wagę jasności i spójności wykładu rozważanych kwestii, a także formułuje warunek dążenia do jednoznacznego uściślenia używanych wyrażeń i terminów teoretycznych: „po pierwsze, należy dokładnie rozważyć nasze własne idee; wskazać na różnice między nimi; zdefiniować terminy, aby poprzez ich dwuznaczne używanie nie wprowadzać siebie i innych w błąd"[8]. Analityczny charakter zastosowanej procedury ma, według autora *The Analyst,* umożliwić dogłębne i wszechstronne zbadanie danego poglądu poprzez wyróżnienie wszystkich elementów pojęciowych, pozwala „rozplątywać to, co pozostaje w najściślejszych związkach, rozróżniać rzeczy, które są różne, stopniowo korygować nasz sąd i doprowadzić go do filozoficznej ścisłości. [...] dzieło to wymaga czasu i musi być dokonywane stopniowo"[9]. Porządek i stopniowe przechodzenie od rzeczy prostych do bardziej złożonych chroni przed błędem oraz czyni całe rozumowanie jasnym i wyraźnym, jednocześnie gwarantując pewne rezultaty. Berkeley jednak wcale nie uważał, że aby - jak twierdził Kartezjusz - jasno widzieć swą drogę i pewnie kroczyć przez życie[10], należy poznanie świata i „kierowanie myślami" oprzeć na łańcuchu uzasadnień ustanowionych według zasad geometrii analitycznej. Podważając autonomiczny status ontyczny jakości pierwotnych, dowodził, że kartezjańskie wnioskowanie typu matematycznego (zarówno *inductio,* jak i *deductio)* operuje w sposób nieuprawniony na abstrakcyjnych ideach ogólnych (na przykład kształt jako taki czy barwa jako taka), które

[6] *Ibidem,* I, art. 540.

[7] *Ibidem.* I. art. 737.

[8] *Trzy dialogi,* s. 159-160; *The Analyst,* IV, art. 48; *The Theory of Vision,* I, art. 16, 33.

[9] *The Theory of Vision,* I, art. 35. „[...] nasze przekonania, aby były pewne, muszą być uzyskiwane stopniowo, a to, co osiągnięte na początku, może rzucić światło na to, co nastąpi"; „[...] wydaje mi się, że jeżeli rozpoczynać będziemy od rzeczy poszczególnych i konkretnych, a następnie przechodzić do ogólnych pojęć i wniosków, to nie będzie w tej kwestii żadnych trudności. Ale jeżeli zaczynać będziemy od tego, co ogólne, i kłaść fundamenty naszej wiedzy w ideach abstrakcyjnych, to zaplączemy się i zagubimy w labiryncie, który sami stworzymy" (*Alciphron,* III, s. 48 oraz 313).

[10] R. Descartes, *Rozprawa o metodzie,* przekł. T. Żeleński (Boy), Warszawa 1980, część II.

w sposób jasny i wyraźny, jako poszczególne człony z osobna, nie mogą pojawić się w żadnej *intuitio mentis.* W swoim „kosmologicznym teizmie" Berkeley był także zdecydowanym krytykiem idei *mathesis uniuersalis,* prowadzącej do fałszywego według niego przeświadczenia, że można całą naturę zredukować do znajdującej się w ruchu materii w przestrzeni i opisać z matematyczną precyzją przy pomocy fizykalistycznych terminów, filozofii zaś przyznać, w najlepszym razie, rolę *ancilliae scientiae.*

Berkeley, choć znany był jako niestrudzony przeciwnik *free-thinkers,* określał siebie jako zwolennika wolnej i nieskrępowanej dyskusji, której celem jest poznanie prawdy i wydawanie bezstronnych sądów. Dzielił uczonych na dwa rodzaje: na tych, którzy szczerze i obiektywnie poszukują wiedzy pewnej i nie mają nic przeciwko temu, by ich zasady poddawane były „badaniu i testowi rozumu"; oraz na tych, którzy przyswajają sobie „z marszu" sposób myślenia i poglądy innych, kierując się panującą modą lub zawierzając autorytetom. Uczeni, których cechuje wyjątkowo irytująca Berkeleya postawa pokory wobec autorytetów, nie podejmują rzeczowych dyskusji, a w obliczu krytyki „oszukują siebie przy pomocy złości i zdziwienia"[11]. Szczególnie oburzała go cześć, jaką matematycy i filozofowie przyrody składali Newtonowi, którego zresztą bardzo cenił jako wybitnego myśliciela i odkrywcę, ale przyznawał mu na równi z innymi prawo do błędu i uważał za „największego geniusza zmagającego się z fałszywymi zasadami"[12]. Wbrew swym oponentom, traktującym niemal jako przestępstwo samą myśl, że można choćby starać się wykroczyć poza stanowisko Sir Isaaca Newtona, Berkeley uważał, iż ma prawo krytykować Newtona czy Locke'a tak samo, jak oni krytykują Arystotelesa czy Kartezjusza. W przeciwnym razie - przestrzegał - taka bezkrytyczna i pokorna postawa może przyczynić się do przemiany „republiki uczonych" w „monarchię absolutną"[13].

Ta bardzo eksponowana postawa metodologiczna nie tylko pozwalała Berkeleyowi skutecznie bronić się przed zmasowanymi atakami, ale też często stanowiła wysunięty przyczółek dla własnych filozoficznych kontrataków. Czuł się on upoważniony nie odpowiadać na zarzuty krytyka, gdy dostrzegał w nich wyraźne merytoryczne błędy i metodologiczne uchybienia, które dyskwalifikowały go jako poważnego dyskutanta. Zaliczał do nich: postawę dogmatyczną - przy jednoczesnym braku rzeczowej i konsekwentnej argumentacji - chaotyczność wywodu i niekonkluzywność wniosków, mnożenie paralogizmów, sprzeczności i paradoksów, brak wyjaśnienia podstawowych terminów i pojęć, a nawet bezwiedne popadanie w sprzeczność z poglądami autora, którego przywołuje się jako autorytet. I tak w *Reasons for not Replying to Mr. Walton's Fuli Answer* Berkeley twierdził, że pisanie dla samego pisania, polegające na chaotycznym i bezcelowym mnożeniu słów pozbawio-

[11] *A Defence of Free-thinking in Mathematics,* IV, art. 13.

[12] *The Analyst,* IV, art. 48.

[13] *A Defence of Free-thinking in Mathematics,* IV, art. 16.

nych znaczenia, jest czymś tak bezsensownym, że podejmowanie trudu odpowiedzi na zawarte w nim pseudoproblemy jest rzeczą niepoważną i całkowicie zbyteczną[14].

Berkeley, wyzwoliwszy się spod intelektualnej kurateli i Malebranche'a, i Locke'a, odszedł od przekonania o uniwersalności i wyłączności sformalizowanej procedury badawczej i uważał za zbyt ciasne stanowisko autora *De la recherche de la vérité,* który - podobnie jak Spinoza - kładł, pod wpływem Kartezjusza, wielki nacisk na matematyczne aspekty niezawodnej metody, umożliwiającej poznanie apodyktycznie pewne i dającej się zastosować do wszystkich zagadnień: metafizycznych, przyrodniczych i moralnych. Immaterializm Berkeleya nie zaowocował jedną uniwersalną, homogeniczną metodą. Jest to raczej otwarta dialektyczna formuła, sprzęgająca różne, na pozór nieuzgadnialne ze sobą dyrektywy, z których żadna nie odgrywa naczelnej i samodzielnej roli. Wszystkie one uczestniczą w procesie poznawania prawdy, uważanym przez Berkeleya za proces trudny i długotrwały, porównywalny do pracy Herkulesa. Wśród zasadniczych składników metodologii immaterializmu wyróżnić można zarówno analityczną metodę logicznego dowodzenia i wnioskowania, analizę znaczenia i sensowności wyrażeń językowych (myśl Berkeleya zawsze najpełniej wyrażała się w połączeniu drobiazgowej analizy z metafizyczną syntezą), jak i restaurację autorytetu i naturalnych prawideł zdrowego rozsądku, metodę pragmatycznego uzasadnienia poprawności poznania empirycznego i prawdziwości opartych na nim sądów, a nawet swoisty utylitaryzm, uzasadniający prawdziwość zasad i norm moralnych oraz .dogmatów religijnych w oparciu o kryterium społecznej użyteczności.

Różnorodność metod, jakimi posługiwał się Berkeley, oddaje zarówno istotę, jak też ukazuje wielość celów filozofii immaterialistycznej. Miała ona trafić nie tylko do filozofów, ale także do „wszystkich ludzi myślących", miała łączyć postawę naturalną i oczywistość życia codziennego z transcendentalnym wymogiem pewności i prawomocności poznania, doświadczenie empiryczne z otwartością na istotowe epistemologiczne i aksjologiczne struktury znaczące. Miała być apologią religii i moralności chrześcijańskiej oraz zyskać status wiedzy stosowanej. Jednakże praktyka posługiwania się przez Berkeleya różnymi, niedającymi się uzgodnić metodami oraz łączenie ze sobą zabiegów poznawczych właściwych dla rozmaitych dziedzin - takich jak filozofia, matematyka, fizyka, apologetyka religijna - a nawet uwzględnianie i odwoływanie się do „logiki" wiary i potocznego myślenia sprawiają, że struktura metodologiczna immaterializmu daje się uchwycić nie tyle w odniesieniu do jednej, składającej się ze ściśle skodyfikowanych zadań i norm, rygorystycznie przestrzeganej procedury badawczej (w rodzaju aksjomatycznego systemu dedukcyjnego lub syntezy zdań protokołujących fakty empiryczne), ile poprzez jej podporządkowanie realizacji przyjętych przez irlandzkiego myśli-

[14] *Reasons for not Replying to Mr. Waltonà Fuli Anawer in a Letter to P. T. P.*, IV, art. 1-3.

cięła teoretycznych i praktycznych celów, w której toku wyłania się immateriatistyczna filozofia, wciąż ewoluująca i nigdy niedoprowadzona do zamierzonego końca. Dobór odpowiednich metod podyktowany był zadaniami, jakie Berkeley stawiał przed swoją filozofią, a ich przyjęcie rozstrzygało się w oparciu o wymaganą przydatność i skuteczność. Mechanizm ich doboru kształtował się w dokonującym się równolegle z ewoluującą myślą Berkeleya dialektycznym procesie, w którym niemal nieustannie i na bieżąco formułowane były zalecenia metodologiczne, zyskujące w toku badań aprobatę bądź też korygowane czy zastępowane przez inne czynności i pociągnięcia.

Badacze immaterializmu Berkeleya nieraz podkreślają dialektyczne oblicze tej filozofii. Według Arthura A. Luce'a podstawą jej zrozumienia jest uchwycenie dialektycznego charakteru ewolucji, jaką przechodziła. Jest on wyraźnie widoczny w *Philosophical Commentaries,* gdzie dostrzec można „napięcie i bipolamość myśli", „przesuwanie się punktów widzenia, wahania i szybkie ruchy myśli tam i z powrotem na podobieństwo czółenka w krosnach", wreszcie „próby rozplątania głównego wątku przy pomocy odrzuconych uprzednio poglądów"[15]. Autor *The Dialectic of Immaterialism* usiłuje niczym archeolog odtworzyć, na podstawie zawartych w *Philosophical Commentaries* fragmentarycznych notatek, genezę oraz kolejne etapy procesu formowania się immaterializmu i dowieść jego spójnego, konsekwentnego i metodycznego charakteru, choć wiele z myśli Berkeleya nie doczekało się rozwinięcia i pozostało w formie krótkich komentarzy. Taką scalającą metodą jest, według Luce'a, metoda dialektyczna, podobna do metody, jaką we wczesnych dialogach posługiwał się Platon.

A. A. Luce pisze o czymś „w rodzaju wewnętrznego przymusu, nakazującego rozważyć każdy argument niezależnie od konsekwencji, do jakich to prowadzi"[16]. Ów swoisty imperatyw badawczy na trwałe wpisuje się w sposób myślenia Berkeleya, ukazując jego dialektyczną drogę do wyrażanych później przekonań. Berkeley posługuje się dialektyczną metodą dyskursywną, nie tylko chcąc ukazać przebyte doświadczenia i meandry myśli, lecz także widząc w takiej właśnie procedurze sposób na wszechstronne i gruntowne zbadanie wszystkich problemów i ich konsekwencji. Dzięki stosowanej przez niego metodzie dialektycznej - powiada Luce - każdy „głęboki problem mógł być poddany badaniu przy pomocy sondujących pytań i prowokujących odpowiedzi, a myśl wznosiła się ku prawdzie po stopniach mylnych i odrzucanych poglądów"[17]. Metoda dialektyczna doskonale wyjaśnia, dającą się zauważyć w *Philosophical Commentaries,* ewolucję poglądów Berkeleya, sama bowiem jest jej wewnętrznym motorem i ten dialektyczny motyw znajduje odzwierciedlenie w strukturze *Traktatu o zasadach poznania ludzkiego* i w zastoso-

[15] A. A. Luce, *The Dialectic of Immaterialism. An Account of the Making ofBerkeley's Principies,* London 1963, s. 2.

[18] *Ibidem,* s. 25.

[17] *Ibidem,* s. 26.

wanej w tym dziele metodzie wykładu immaterialistycznych zasad poznania. Poprzez stosowanie metody pytań i odpowiedzi, prób i błędów, poprzez rozważanie różnych hipotez - nawet błędnych lub tylko teoretycznie możliwych - Berkeley, twierdzi Luce, osiąga zamierzony cel; poznanie złożonych kwestii staje się gruntowniejsze i bardziej przyswajalne, gdy „wiedza osiągana jest przez częściowe prawdy, które graniczą z błędem i zostają następnie wchłonięte jako momenty na drodze do prawdy wyższej". Rzetelność i dociekliwość każą poddać się wewnętrznemu przymusowi „podążania za każdym argumentem, niezależnie od tego, dokądkolwiek on wiedzie", i „metodycznemu ruchowi myśli niezależnemu od indywidualnego myślenia"[18].

Dialektyczną metodę Berkeleya cechuje, według Luce'a, „okrężny sposób wykładu" oddający „długą, ciężką i okrężną drogę" myśli filozofa, który wiele nauczył się dzięki swoim błędom. Były one „istotną częścią jego rozwoju filozoficznego i od swoich czytelników oczekiwał przebycia tej samej drogi", pragnąc, aby jego doświadczenia intelektualne, w postaci rewidowanych bądź odrzucanych poglądów, stały się udziałem innych. Widział w nich bowiem dydaktyczną wartość i zgodnie ze swoją taktyką traktował je jako „użyteczną propedeutykę"[19]. Luce podkreśla, że Berkeley doceniał dialektyczną wartość popełnianych przez siebie błędów, a nawet stosował metodę „przedstawiania prawdy przy pomocy tymczasowego błędu *(temporary error)"*, upraszczając lub pomijając jedne aspekty, aby uwypuklić inne, w danej chwili najistotniejsze; prowadził w tym celu swój wykład poprzez „przejściowe błędy", „błyskotliwe paradoksy, użyteczne fałsze oraz samoobalające się półprawdy"[20]. Dlatego też często obiekcje, na które chce odpowiedzieć, Berkeley przedstawia i dyskutuje w taki sposób, że są mylnie odbierane jako wyraz jego własnego stanowiska. Przykładem może być czwarte spośród rozważanych w *Traktacie* (art. 45-48) zastrzeżeń, dotyczące zagadnienia aktualnego istnienia ciał i tożsamości ontycznej świata przyrody. Odnosi się ono w istocie do stanowiska Locke'a, który negował istnienie niepostrzeganych aktualnie barw i innych zjawisk wtórnych. Sama kwestia identyczności świata zmysłowego była przez Berkeleya rozważana ze zrozumieniem dla różnych opcji, od subiektywistycznej do panteistycznej, od immanentystycznej do okazjonalistycznej. Podkreślał on nie tylko ich dydaktyczną czy propedeutyczną, ale także merytoryczną wartość. Bronił ich nawet czasem przed zarzutem absurdalności. Luce twierdzi, że w określonych miejscach wykładu swojej koncepcji immaterialistycznego świata Berkeley rozmyślnie pragnął wywrzeć wrażenie, że postrzegalne zmysłowo rzeczy mają status bytów mentalnych, aby w ten sposób umożliwić czytelnikowi przyswojenie sobie prawdy o ich zależności od poznania, po czym zaczął bez pośpiechu zmieniać to pierwotne i przejściowe przekonanie...[21]

[18] *Ibidem,* s. 25.

[19] *Ibidem,* s. 26, 34, 36.

[20] *Ibidem,* s. 28. 37.

[21] *Ibidem,* s. 30.

Prawdą jest, że w *Traktacie o zasadach poznania, ludzkiego* znajdują oddźwięk rozważane w *Philosophical Commentaries* teorie, które były istotnymi etapami w dialektycznym rozwoju myśli Berkeleya i które wyrażają jego panpsychistyczne i akosmistyczne stanowisko sprzed przełomu, który dokonał się latem 1710 roku. Niosą one ze sobą takie paradoksy, jak przerywane istnienie niepostrzeganych aktualnie rzeczy, anihilacja i stwarzanie świata od nowa, które - choć często traktowane przez pobieżnych krytyków jako konstytutywne elementy immaterializmu - występują w *Traktacie* jako wymagające rozstrzygnięcia obiekcje, które, ze względu na ich dialektyczną wartość i propedeutyczną rolę, należy uwzględnić. Dialektyczny charakter i metoda filozofii immaterialistycznej nie rozwiązuje jednak wszystkich trudności, którym ta filozofia musiała stawić czoła. Można zresztą odnieść wrażenie, że czasami metoda dialektyczna jest w odniesieniu do filozofii Berkeleya traktowana jako bardzo „poręczne" narzędzie metodologiczne o uniwersalnym zastosowaniu. A. A. Luce posuwa się bowiem do twierdzenia, że wskutek praktykowania przez Berkeleya dialektycznej „ekonomii prawd/' nieuniknione, a nawet wręcz niezbędne jest poważne niezrozumienie pewnych części *Traktatu* - wszystko po to, aby została zrozumiana całość - i że autor dzieła niemal zabiegał o to, by go nie zrozumiano, i w tym celu prowokował zarzuty o absurdalność[22].

Także inni badacze filozofii Berkeleya uwypuklają dialektyczny charakter jej struktury. Gavin Ardley pisze o „procesie transformacji", w którym następuje „zmiana równowagi, a terminy w subtelny sposób zyskują nowe znaczenie", podstawowe kwestie zostają ukazane w zupełnie innym niż na początku świetle; pisze o „sukcesywnej rewizji płynnej struktury filozoficznej", o „ruchu argumentów od tezy do antytezy, a następnie do syntezy"[23]. Dostrzega charakterystyczne dla Berkeleya posługiwanie się „przejściowymi, tymczasowymi twierdzeniami, których nie można traktować jako finalnej doktryny ani nawet jako konstytutywnych elementów", oraz „ciągłe tworzenie i przetwarzanie terminów". Wrażenie niespójności i niesystematyczności filozofii immaterialistycznej łączy zaś z tym, że jej twórca nieustannie pragnie „nadać swemu myśleniu żywy, wrażliwy i czujny charakter, nie dążąc do zmniejszenia jego napięcia w oparciu o już osiągnięte rozwiązania"[24]. Desiree Park podkreśla z kolei typową dla Berkeleya „okrężną formę dowodzenia", przy pomocy której, z właściwym sobie „prostolinijnym sposobem wyjaśniania", prowadzi swój wykład rozwijając główny wątek, pomijając, a nawet pozostawiając w tymczasowej sprzeczności, inne wątki[25]. George

[22] *Ibidem.*

[23] G. Ardley, *Berkeley'8 Renoualion of Philosophy,* The Hague 1968, s. 7, 10.

[24] *Ibidem.* s. 27, 62.

[26] D. Park, *Complementary Notions. A Critical Study of Berkeley 's Theory of Concepls,* The Hague 1972, s. 20.

J. Warnock mówi wreszcie o „prowokującym stylu" Berkeleya oraz porównuje jego filozofię do góry lodowej, której tylko niewielka część, wznosząca się na powierzchni, jest widoczna dla pobieżnego obserwatora[26].

Wszystkie te cytowane obficie opinie charakteryzują zawiłości myślenia twórcy immaterializmu i jego wykładu, który jednak w przedstawionym ujęciu zdaje się być nie tyle konsekwentną realizacją metodologicznego programu, ile potwierdzeniem trudnych zmagań Berkeleya z „materią" immaterializmu. Świadectwem poszukiwań i formowania się systemu są *Philosophical Commentaries,* będące gorącym zapisem nie tylko odkryć i przełomów myślowych Berkeleya, długotrwałego obcowania z różnymi problemami, poprawek i stopniowego eliminowania błędów, ale także nagłych zasadniczych rewizji i, według słów samego autora, rewolucji myślowych. Składają się one z szeregu notatek o objętości od jednego do kilku zdań, mających często formę pytań i odpowiedzi. Czasami wyrażają wątpliwość, a czasami kategoryczne stwierdzenie, bardzo często odznaczają się charakterem polemicznym. Nieraz mają postać autokrytyki i samopouczenia. Większość artykułów ma „konwersacyjny" charakter, jest poprzedzona przedrostkiem „Qu-" *(query)* i ukazuje nurtujące Berkeleya problemy. Bowiem najpełniej wypowiada się on jako polemista - jego otwarta, poszukująca myśl często przybiera formę pytań, nieraz retorycznych epigramatów. Przykładem są zakończenia *The Analyst* i *Defence of Free-thinking in Mathematics* oraz zbudowany z pytań *The Querist.*

Zamiast używania określenia „metoda dialektyczna" należałoby raczej mówić o dialektycznym stylu myślenia, dowodzenia, dyskusji i odpierania zarzutów w oparciu o tak częste u Berkeleya zestawianie przeciwstawnych założeń, poglądów, postaw i dowodzenie nie wprost. Ten styl nie jest oznaką dyscypliny i rygoryzmu metodologicznego, ale raczej odwagi i otwartości filozofa, ciągłych poszukiwań i permanentnej ewolucji jego poglądów. Jednak przy całym swoim zainteresowaniu różnymi tematami Berkeley potrafił oddać je z wyraźnym oddzieleniem i sprecyzowaniem poruszanych kwestii, ściśle trzymając się przedmiotu rozważań i idei przewodniej. On sam podkreślał, iż jaie pragnie uczyć prawdy" i chce, aby czytelnik traktował jego słowa jako okazję oraz impuls dla własnych krytycznych przemyśleń[27]. Właściwie wszystkie dzieła Berkeleya - nie tylko *Trzy dialogi między Hyla&em i Filonousem* czy *Alciphron,* które mają otwarcie dialogiczną formę - są napisane w duchu konwersacyjnym. Myśl irlandzkiego filozofa, prowadzona najczęściej w „szyku bojowym" zwartych paragrafów, jest nieustannie gotowa do konfrontacji, a jej kierunek określa to, co aktualnie negowane jest w stanowisku przeciwnym. Berkeley stara się dogłębnie przedyskutować poruszane kwestie, konfrontując je nie tylko z rzeczywistymi przeciwnikami czy potencjalnymi polemistami, ale także ze swoimi wątpliwościami. W pewnej mierze

[26] G. J. Warnock. *Berkeley.* London 1953. s. 5.

[27] *Leiters.* MII. s. 8 oraz *Theory of \~ision,* I, art. 33.

utożsamia się ze wszystkimi protagonistami występującymi w dialogach, a jego adwersarze - Hylas i Alciphron - wyrażają często wątpliwości - i mają nawet cechy charakteru - samego autora.

Metoda dialektyczna, którą Berkeley posługiwał się po mistrzowsku, zasługuje na pierwszoplanowe podkreślenie jej znaczenia zarówno ze względu na rolę, jaką odegrała w kształtowaniu się zasad filozofii immaterialistycznej, jak i nieocenioną wprost pomoc w jej zrozumieniu. Jest pomocna szczególnie wówczas, gdy Berkeley we właściwy sobie sposób wprowadza terminy, pojęcia i sformułowania, których pełne znaczenie staje się zrozumiałe dopiero w toku wykładu. W *Trzech dialogach,* gdzie adwersarze spierają się o to, kto jest większym sceptykiem i wrogiem zdrowego rozsądku, autor wymaga od czytelnika starannego oddzielenia argumentów, które Filonous mnoży niejako *ad hoc* w celu pokonania Hylasa, od jego (i Berkeleya) konsekwentnie zajmowanego stanowiska[28]. Podobnie w dyskusji - dotyczącej tego, czy postrzegamy bezpośrednio rzeczy, czy tylko poszczególne jakości - nie trzeba dopatrywać się, jak to czynią niektórzy badacze[29], dowodu niekonsekwencji czy popadnięeia w sprzeczność. Jest to raczej, przy podkreśleniu różnicy między ścisłym i potocznym wyrażaniem się, wynik dialektycznego sposobu rozwijania pewnej linii rozumowania, a dwuznaczny charakter stosowanych argumentów ma być, według Berkeleya, wyrazem niejednoznacznego pojęcia percepcji i w tym przypadku opiera się na rozróżnieniu pomiędzy bezpośrednimi przedmiotami jednego zmysłu a bezpośrednimi przedmiotami wspólnymi dla wielu zmysłów. Czasem, jak wskazuje Michael R. Ayers, przedstawiane przez Berkeleya poglądy, które mogą wydawać się niezgodne z jego podstawowym stanowiskiem, są w gruncie rzeczy wyrazem dialektycznego stosowania argumentów *ad hominem,* odnoszących się do krytykowanych koncepcji[30].

Praktyka różnych sposobów użycia kluczowych terminów i sformułowań nie znajduje pełnego zrozumienia w egzegetycznej strategii badaczy immaterializmu. Niektórzy twierdzą na przykład, że w sformułowaniu „zależny od umysłu" (w znaczeniu „posiadania" idei lub „bycia przyczyną" idei) Berkeley miesza te dwa sposoby użycia terminu „zależny" i stosuje je zamiennie[31]. Inni dowodzą, że jest cały czas świadom wieloznaczności sformułowania „zależny od umysłu", przedstawiając - z czego czytelnik nie zawsze zdaje sobie sprawą - różne poziomy doświadczania „niezależności" rzeczy od umysłu[32],

[28] Por. K. P. Winkler, *Berkeley. An Inlerprelation,* Oxford 1994, s. 161.

[29] Jak sądzi G. Pitcher (*Berkeley and the Perception of Objects,* „Journal of the History of Philosophy" 1986, nr 24, s. 104).

[30] M. R. Ayers, *Berkeley'e Immaterialism and Kanfs Transcendental Idealism,* w: *Idealism Past and Present,* G. Vesey (ed.), Cambridge 1982, s. 69.

[31] Por. J. Bennet, *Berkeley and God,* w: *Locke and Berkeley,* C. B. Martin, D. M. Armstrong (ed.), New York 1968, 8. 380 oraz tegoż, *Locke, Berkeley, Hume: Central Themes,* Oxford 1971, s. 169; I. C. Tipton, *Berkeley: The Philosophy of Immaterialism,* London 1974, s. 323.

[32] M. R. Ayers, *Diuine Ideas and Berkeley 's Proofa of God'a Existence,* w: *Essays on the Philosophy of George Berkeley,* E. Sosa (ed.), London 1987, s. 117-118.

podkreślając zarazem konsekwencje, jakie wynikają z ich nierozróżniania. Jest to o tyle istotne, że w zależności od poczynionych tu ustaleń można interpretować jego filozofię w duchu fenomenalistycznym lub w oparciu o tezę 0 ontologicznej niezależności zmysłowych rzeczy od „umysłu".

Berkeley dokonuje ciągłej precyzacji i modyfikacji używanych terminów 1 pojęć, czasami prostując, a czasami nawet usuwając te elementy, które - przydatne na określonym etapie dialektycznego procesu rozwoju myśli - tracą aktualność i przestają być potrzebne, w miarę jak coraz bardziej wprowadza czytelnika w główne zasady immaterializmu. Nie chce czynić tego w sposób radykalny, zdając sobie sprawę z trudności, które stoją przed jego przecierającą nowe szlaki filozofią.

W przyjętym przez siebie okrężnym sposobie wykładu Berkeley nie odkrywa od razu wszystkich kart, ale zgodnie z prawidłem, by od rozważań rzeczy prostych przechodzić do analizy problemów złożonych[33], wiedzie czytelnika stopniowo przez poszczególne kwestie, omijając, a nawet podważając jedne aspekty danego zagadnienia po to, by lepiej uwypuklić i uzasadnić inne. I tak na przykład w *Traktacie* mówi zrazu o aktualnym postrzeganiu przez umysł rzeczy jako warunku ich istnienia (art. 6). Następnie rozszerza swoje stanowisko dodając, iż nie chodzi „o ten czy poszczególny umysł", ale „o wszelkie umysły, takie czy inne" (art. 48), by wreszcie stwierdzić, że zależność rzeczy od „umysłu", ich konieczny związek z poznaniem przejawia się nie w aktualnej dostępności poznaniu, ale w ich poznawalności jako takiej, w pryncypialnej obserwowalności świata rzeczy. „W umyśle" (tego terminu Berkeley używa na oznaczenie możliwości ludzkich władz poznawczych) istnieją nie tylko „idee, które znamy obecnie *(ideas we are acquainted with at present)",* lecz także „wszelkie idee możliwe, jakiekolwiek by były *(all possible ideas whatsoeverf* (art. 78). Kwestia aktualnego istnienia niepostrzeganych przedmiotów jest przez Berkeleya rozpatrywana zarówno na gruncie epistemologicznym (za pomocą różnorodnych argumentów, eksploatowanych na różnych poziomach dyskursu wyrafinowanego fenomenalisty)[34], jak i ontologicznym, tak na płaszczyźnie fizykalnej, jak i metafizykalnej. Także w kontekście pytania, co znaczy, że rzeczy postrzegane są ideami lub kombinacjami idei, myśl Berkeleya operuje na dwóch poziomach, przedstawiając odpowiedzi zarówno w duchu idealistycznej, jak i fenomenalistycznej (w słabszej formie lingwistycznego czy analitycznego fenomenalizmu)[35] wersji immaterializmu. Trzeba jednak pamiętać, że rozważane stopniowo różne aspekty jednego zagadnienia - owe częściowe prawdy, które czasem graniczą z błędem - zbiegają się dopiero w jeden przewodni nurt, który stanowi pełny wyraz zasady *esse est percipi aut percipere.*

---

[33] *Alciphron.* III. s. 48 oraz 313.

[34] Por. A. C. Grayling, *Berkeley: The Central Arguments,* London 1986. s. 22-29, 42-44, 131-132.

[35] Por. K. P. Winkler, *Berkeley. An Interpretation...,* s. 192-193.

Jako wyjątkowo „krytyczny empirysta" Berkeley uważał, że wiedza ludzka - szczególnie wówczas, gdy teorie poprzedzają obserwacje, ale dotyczy to także samych zdań obserwacyjnych - rozwija się przez próby i błędy, hipotezy i obalenia; falsyfikacje są ważnymi wydarzeniami w procesie jej rozwoju, a tymczasowa akceptacja jest często konieczna dla ostatecznego odrzucenia jakiejś koncepcji. Autor *The Analyst* ukuł nawet swoistą teorię „użytecznych błędów" - traktował metodę analizy matematycznej jako prowadzącą do prawdziwych rezultatów drogę równoważenia czy kompensacji błędów (por. rozdział V) - która, jak sądził, jest nieustannie weryfikowana w oparciu o różne doniosłe dokonania w zakresie filozofii, fizyki i analizy matematycznej[36]. Jego postawa metodologiczna była przede wszystkim wynikiem stanowiska instrumentalistycznego, wyrażającego generalną prawdę, że nie ma prostej i bezbłędnej drogi poznania, że rozwiązanie problemów znaleźć można nie w „precyzyjnej, wyraźnej idei", lecz w toku poszukiwań, dyskusji, sporów. W *The Theory of Vision or Visual Language, Vindicated and Explained* mówi, że elementem - zastosowanej w *An Essay towards a New Theory of Vision* - metody była prowizoryczna akceptacja fałszywych i popularnych założeń i stopniowe postępowanie ku prawdzie[37].

Podejmując problem statusu poznawczego wiedzy naukowej, Berkeley był przekonany, że o ile krytycznie ujęte doświadczenie poręcza jednak w ostateczności prawdziwość twierdzeń sformułowanych w języku obserwacyjnym, 0 tyle fizyko-matematycznej wiedzy naukowej, werbalizowanej w postaci zespołu twierdzeń teoretycznych, przysługuje wyłącznie funkcja instrumentalna. Uważał, że prawda o świecie nie jest osiągalna za pomocą jednej ogólnej teorii naukowej i gotowego zespołu twierdzeń; wszystkie one są elementami wiedzy roboczej, w której nieuniknione są błędy, sprzeczne poglądy, złożone 1 oporne problemy i trudności, wciąż konfrontowane z elementarnymi danymi zmysłowymi. Dokonywanie przeglądów i równoważenie różnych błędów, niezrozumienie - oraz nieporozumienia, spory i różnice stanowisk - są czymś naturalnym w empirystycznym procesie poznawania świata, a nawet często koniecznym etapem na drodze do prawdy naukowej, czyli - w rozumieniu Berkeleya - do twierdzeń, stających się coraz bardziej efektywnym narzędziem porządkowania i przewidywania danych doświadczenia. Poznanie to żmudny i długotrwały proces, przebiegający w ogniu „pytań, dyskusji, niejasności, różnorodności pojęć i opinii"[38].

Dialektyczny sposób prowadzenia dyskursu był chyba także dla samego Berkeleya w jakimś stopniu wędrówką w nieznane, kosztującą go, jak nieraz

---

[36] Imre Lakatoa jako przykład „niektórych największych programów badawczych", które „robiły postępy na sprzecznych podstawach*, podaje właśnie atakowany przez Berkeleya za fundamentalne sprzeczności rachunek infinitezymalny (I. Lakatos, *Pisma z filozofii nauk empirycznych,* przekł. W. Sady, Warszawa 1995, s. 249).

[37] *The Theory of Vision,* I, art. 35-43.

[38] *Alciphron,* III, s. 296.

powtarzał, wiele trudu i czasu. W *Przedmowie* do *Trzech dialogów* autor zaprasza czytelnika w długą podróż, obiecując „drogę okrężną przez tyle subtelnych i dalekich od pospolitości pojęć", zaręczając jednak, że po „trudach błądzenia przez labirynty i dzikie manowce filozofii" powróci do domu, do „prostych wskazań natury"[39]. Przestrzega też przed „pośpiechem i nieuważnym czytaniem", zdając sobie sprawę z tego, że wyrwane z kontekstu stwierdzenia, niepodążanie za tokiem jego wywodów i nieuchwycenie specyficznego sensu terminologii mogą być powodem mylnej oceny istoty, metody i celów immaterializmu: „gdyby ktoś zamierzał ocenić jakiś fragment, chciałbym, aby przeczytał całość, gdyż w przeciwnym razie mógłby mnie nie zrozumieć"[40].

Droga Berkeleya pełna jest poszukiwań, nawet czasem - szczególnie w okresie *Philosophical Commentaries* - błądzenia i chwilowych załamań. Często wstrzymuje on tok własnej myśli, uporczywie eksploatuje i powtarza pewne zagadnienia, a nawet zawraca, wzbogacając ją o nowe elementy. Wie bowiem, że trzeba pokonać „przesąd i upór umysłu", co wymaga „czasu i trudu", „rozbudzenia uwagi i utrwalania jej przez częste powtarzanie tej samej rzeczy stawianej raz w jednym, raz znów w innym świetle"[41]. Jest to proces, w którym następuje dialektyczne rozszczepienie różnych wątków, składających się na jakąś przejściową koncepcję - jakich wiele pojawia się na drodze do ostatecznego stanowiska - i polaryzacja opartych na nich odmiennych punktów widzenia. „Widzisz Hylasie - mówi Filonous w zdaniu kończącym *Trzy dialogi* - jak woda w tej fontannie na kształt okrągłej kolumny wznosi się pod ciśnieniem do pewnej wysokości; tutaj się łamie i opada do basenu, z którego się podniosła; zarówno jej wznoszenie się, jak i opadanie wynika z tego samego prawa czy zasady ciążenia. Podobnie te same zasady, które na pierwszy rzut oka prowadzą do sceptycyzmu, przemyślane do pewnego punktu zawracają ludzi znowu ku zdrowemu rozsądkowi"[42]. Filonous, niczym Sokrates, wciąga pewnego siebie i zadufanego adwersarza w sprzeczności i paradoksy, wynikające z tezy o realnym istnieniu absolutnego materialnego *substratum*. Dialektyczna metoda pytań i odpowiedzi przynosi zamierzony skutek. Hylas przyznaje rację Filonousowi.

Doktryna immaterialistyczna nie osiągnęła zamierzonej przez Berkeleya postaci, nie została też - przynajmniej w niektórych dziedzinach - systematycznie wyłożona. Formowanie się fundamentów i zasadniczych zrębów budowli, której wznoszenia Berkeley nigdy nie zakończył, przypada na pierwszy, stosunkowo krótki, ale chyba najpłodniejszy i odznaczający się największym rozmachem twórczym okres jego życia, na lata 1707-1713. Będące roz-

[39] *Trzy dialogi,* s. 159 oraz *The Theory of Vision,* I, art. 33.

[40] *Ibidem* oraz *Philosophical Commentaries,* I, art. 720.

[41] *Trzy dialogi,* s. 251-252.

[42] *Ibidem, s.* 319-320.

winięciem zawartych w *Philosophical Commentaries* myśli, opublikowane w tym czasie *An Essay towards a New Theory of Vision* (1709), *Traktat* (1710) i *Trzy dialogi* (1713) ukazują ewolucję myśli Berkeleya i dopełniają się wzajemnie (on sam w liście do Samuela Johnsona podkreśla konieczność czytania ich w takiej właśnie kolejności), pozostawiając ją zarazem w fazie niezakończonej. Filozofia immaterialistyczna, z którą jej twórca wiązał nadzieje na dokonanie przełomu, porównywalnego do kartezjańskiego, nie przybrała kształtu, jaki obiecywał sobie nadać jej sam Berkeley. Wymusza to określoną metodę w podejściu do filozoficznej spuścizny Berkeleya. I tak na przykład *Traktat,* jako tom pierwszy planowanych na trzy części *Zasad* (mających być odpowiedzią na *Zasady filozofii* Kartezjusza z jednej strony, a na *Matematyczne zasady filozofii przyrody* Newtona ze strony drugiej), nie jest dziełem kompletnym. Jego lektura musi być konfrontowana w miejscach budzących wątpliwości oraz uzupełniana, w miejscach tego wymagających, w oparciu o *Philosophical Commentaries.* Szczególnie widoczny jest brzemienny w skutki brak wyczerpującego podejścia do immaterializmu od strony ontologicznej, co nastąpić miało w tomie drugim (tom trzeci dotyczyć miał problemów etyki i antropologii filozoficznej).

Wielość nie zawsze do końca i konsekwentnie rozwiniętych wątków, wyznaczonych, lecz nie zbadanych kierunków, śmiałość w eksponowaniu różnych pomysłów bez podejmowania wysiłku ich syntezy, jak również nie zawsze mające metodyczny charakter zainteresowanie różnymi problemami - wszystko to powoduje określone trudności natury interpretacyjnej. Oczywiście, tego typu problemy towarzyszą wysiłkom scalenia w systemowe ramy różnych składników filozofii Berkeleya, dzieła karkołomnego już choćby ze względu na próbę uzgodnienia empirystycznych i „pozytywistycznych" postulatów z metafizycznym zamysłem i nadania nowego znaczenia - skierowanego wyraźnie przeciwko sceptycyzmowi - paradygmatowi realności. Zadanie historyka filozofii przypomina tutaj układanie mozaiki z różnych elementów, z których wiele stanowi odrębne motywy. Na wyraźnie sformułowane rzeczowe pytania wcale nie wrogich mu krytyków - na przykład zawarte w liście Samuela Johnsona z 10 września 1729 roku, który wypunktował niektóre podstawowe braki i, jak mu się wydawało, sprzeczności immaterializmu - sam filozof unikał wyraźnej odpowiedzi.

George Berkeley nie potrafił ująć wszystkich swoich doniosłych odkryć (by wskazać tylko na te z zakresu filozofii języka, etyki, estetyki, psychologii percepcji, matematyki, fizyki, metodologii nauki, ekonomii, teologii i apologetyki religijnej) w szersze ramy spójnego systemu immaterialistycznego. Obca mu była, charakterystyczna dla Newtona, obliczona na długie lata pilność i skłonność do wyrzeczeń, brak mu było systematyczności Locke'a oraz konsekwencji Hume'a, nie był też akademickim filozofem jak Kant. Dzieła, dzięki którym jest najbardziej znany (stanowiące tylko część jego bogatej twórczości), napisał będąc nie doświadczonym i biegłym filozofem, lecz młodym, pozbawionym kompleksów asystentem w Trinity College w Dubli-

nie. Nie zawsze potrafił nadać swoim poszukiwaniom, intuicjom i przemyśleniom komunikatywny charakter. W pobieżnych i czysto formalnych analizach krytycznych immaterializmu, w których nie przywiązuje się należytej wagi do specyficznego znaczenia poszczególnych terminów i sformułowań, sposobu ich eksponowania i dialektycznych meandrów myśli Berlekeya, gubią się faktyczne motywy i intencje autora. Jest to o tyle ważne, że - pomijając lub niewłaściwie interpretując podstawowe pojęcia, jakimi posługuje się Berkeley, i przy nieuwzględnieniu jego metody, w której widział niemal klucz do zrozumienia i właściwej oceny immaterializmu - można doprowadzić do nonsensu całą jego filozofię.

Rozdział III

Idea i idealizmy

Najwięcej nieporozumień, narosłych wokół Berkeleyowskiej epistemologii, ma swe źródło w pochopnych próbach jej powierzchownej oceny bez dogłębnej analizy, stosowanych przez autora *Traktatu o zasadach poznania ludzkiego,* terminów teoretycznych oraz zwrotów i wyrażeń, takich jak „idea", „pojęcie" (*notion*), „w umyśle" *(in the mind),* „poza umysłem" *(out of the mind),* „postrzegać" *(to perceiue).* Dotyczy to także naczelnej zasady immaterializmu: *esse est percipi aut percipere.* Ambitny oraz zdecydowany na podjęcie radykalnych i niekonwencjonalnych środków działania filozof nie przejął dosłownie znajdujących się w obiegu filozoficznym terminów, lecz przystosował je dla swoich potrzeb i nadał im często zupełnie inną od tradycyjnej treść. Własne ich rozumienie w połączeniu ze swoistą, płynną i dialektyczną strukturą wykładu oraz prowokacyjnym, na swój sposób „propedeutycznym" charakterem analizy poprzedzającej zasadniczą konstrukcję immaterialistycznych zasad poznania sprawiają, że fundamentalne kategorie filozofii Berkeleya i charakterystyczne dla niej sformułowania rzadko znajdują ekwiwalenty w krytycznym zasobie pojęć pobieżnych czy uprzedzonych badaczy.

Dzieje myśli filozoficznej to zarazem historia podstawowych pojęć i kategorii opisowych, uobecniających w podmiocie filozofującym treść poznawanego przedmiotu i sposób jego poznawania. Ich rozumienie oraz sposób operowania nimi określają specyfikę i zakres poglądów filozoficznych; stanowią też podstawę możliwości dialogu filozoficznego. (Swoistość wyrażeń języka filozoficznego przejawia się w tym, że mając różne, a nawet przeciwstawne znaczenia, pozostają w tym języku sensowne, chociaż przekazuje on odmienne opisy rzeczywistości). Ta ewolucja podstawowych kategorii filozoficznych jest wynikiem naturalnej wędrówki myśli mającej swoją niezakończoną historię.

„Idea" jest jednym z najstarszych i najpowszechniej używanych terminów filozoficznego dyskursu. Stanowi zarazem kluczową dla filozoficznego myślenia kategorię wyrażania światopoglądu, rekapitulowania poznania jako formy kontaktu człowieka z bytem, ze zjawiskami, które oznaczano tym terminem; także kategorię analizowania samego fenomenu poznania - czym ono

jest, dlaczego i jak poznajemy. Bywa używana na oznaczanie elementów wiedzy zjawiskowo-empirycznej i jako ostateczna zasada rzeczywistości, a nawet cel, do którego człowiek dąży i który nadaje wartość i ostateczny sens ontyczny poznaniu.

Słowo „idea" jest transliteracją terminu greckiego Ckształt, wyobrażenie"; od *idein:* widzieć). Ten aspekt „widzenia" zawiera się w znaczeniu terminu w klasycznej grece i w całej greckiej filozofii. Jako określenie odnoszące się do bytu wyraża świadomość różnicy pomiędzy bezpośrednim ujęciem zmysłowym i ujęciem czysto pojęciowym, pomiędzy „widzieć coś" i „wiedzieć 0 czymś", operując w obszarze różnych koncepcji głoszących, że poznanie rzeczy zewnętrznych odbywa się za pośrednictwem ich niezmysłowych pierwowzorów. Jako kategoria języka filozoficznego staje się wyrazem deprecjacji bezpośredniego poznania zmysłowego i przeciwstawianego mu poznania filozoficznego, dającego dostęp do prawdziwego bytu. To przekonanie, które można w różnym kształcie odnaleźć już u Talesa z Miletu i jego uczniów, u Heraklita, Anaksagorasa czy wreszcie u pitagorejczyków i eleatów, prowadzi do przeciwstawienia tego, co jednostkowe, przypadkowe i zmienne, temu, co powszechne, konieczne i ogólne. W zasadzie porządkującej, określającej porządek istnienia i porządek poznania, poszukuje się jedności w wielości 1 stałości w zmienności. U Demokryta idea nie tylko oznacza całościową, statyczną jedność rzeczy, pozwalającą zdefiniować jej jakości, lecz także wyraża aktywność i zdolność działania; w porządku ontycznym pierwotna siła idei-atomu *(idea-atomos)* przejawia się w kształtowaniu ciała i duszy. Natomiast stoicy mówią o formach obecnych w kontemplującym rozumie, które nazywają *logoi spermatikoi,* formach zalążkowych, tworzących na podobieństwo samych siebie wszystkie byty.

W filozofii Platona, zwróconej już całkowicie ku nadzmysłowemu światu, „idea" oznacza przedmiot swoistego typu, doskonały, pozbawiony treści zmysłowo-naocznej ogólny pierwowzór, mający konkretyzację w faktycznie istniejących indywiduach; w porządku epistemicznym idea to pojęciowy wzorzec dla poznania zmysłowego; w porządku ontycznym idee są mającymi samoistne istnienie niezmiennymi bytami, wiecznymi Formami, na których obraz Demiurg uformował z materii świat rzeczy jednostkowych[1]. Poznanie to według Platona przypominanie sobie tego, co dusza oglądała w świecie idei przed wcieleniem[2]. Przeciwstawiana - zgodnie z platońskim postulatem, by przyporządkować krańce bytu krańcom poznania - jej zmysłowemu obrazowi idea stanowi także w wymiarze aksjologicznym o istocie bycia w odróżnieniu od tego wszystkiego, co wcielone w materię może ją odzwierciedlać. Choć Platon sądził, że istnieje poznanie, które „dobiega kresu", zarazem u schyłku swej filozoficznej drogi napisał, że pełna nauka o ideach

[1] Por. *Fedon* 100 D, 108 D; *Protagoraa* 315 E; *Państwo* 596 A; *Parmenides* 132 D.

[2] Por. Platon, *Menon,* 16-19.

nie znalazła wyrazu w jego utworach jako niewysławialna i nieprzekazywalna dla ogółu[3].

U Arystotelesa, który podobnie jak Platon uważa, że przedmiotem badania naukowego może być tylko to, co da się przedstawić pojęciowo idea z substancji staje się składnikiem substancji, jej immanentną istotą wyznaczającą zespół cech dla danej rzeczy istotny. Stagiryta twierdzi, że idea istnieje w każdej rzeczy jako nadająca materii strukturę i kształtująca rzeczy ich istota lub forma, dając się odróżnić od materiału, z którego rzecz powstała, i sama, bez jakiejkolwiek materii, będąc przyswajana przez umysł[4]. Jako substancje, byty samoistne, realne rzeczy jednostkowe są złożeniem tego, co ogólne - formy pojęciowej - i tego, co nadaje im szczególny rys - materii. Forma jest immanentną dla każdej rzeczy zasadą działania - jest siłą przyczynową, przyczyną sprawczą, materialną i celową. Istnieje też hierarchia form, wyznaczająca prawidłowość i kierunek rozwoju przyrody; jego kresem jest wszakże osiągnięcie czystej Formy Absolutu - w ten sposób forma z czynnika aktywnego, z siły działającej celowo i przenikającej jako *entelechia* cały podksiężycowy świat przyrody, przekształci się w ideę w rozumieniu Platona - w czysty akt, w byt pojęciowy. Platońska „idea", w innej postaci, zwyciężyła i zachowała należne jej miejsce jako „kosmiczny przedmiot pożądania". W koncepcji Arystotelesa forma-idea pozostaje więc główną zasadą wyjaśniającą oraz ontologiczną zasadą bytu.

Ujmując „ideę" jako byt lub postać bytu pośredniczącą między Absolutem i rzeczywistością, neoplatońskie koncepcje filozoficzne - jak u Plotyna, który powiada, że „widzimy ideę zmysłowego przedmiotu"[5], czy później u Eriugeny - stanowią modyfikację poglądu Platona. Zarazem jednak, począwszy od św. Augustyna, „idea" traci znaczenie platońskie; będzie oznaczała już myśl lub treść przedstawienia bądź przekonania: Bożą myśl odbitą w ludzkich myślach, wedle których został stworzony świat (Augustyn, Malebranche), lub *modus* substancji myślącej (Kartezjusz). U Augustyna i Anzelma z Canterbury idee to wieczne myśli osobowego Boga-Absolutu, wzory przy tworzeniu rzeczy, powiązane z przedmiotami ludzkiego doświadczenia[6].

W koncepcji św. Tomasza z Akwinu mówiącej, że człowiek poznaje wszystko w wiecznych ideach i pierwowzorach, idee mają status źródła czy zasad poznania, rzucających odwieczne i nieskończone światło, w którym uczestniczy światło ludzkiego umysłu. Idea pełni też funkcję formy myślowej, myśli wyrażającej wzorzec do urzeczywistnienia, celu działania[7]. I Tomasz, i Augustyn twierdzą, w przeciwieństwie do Platona, że poznanie wszystkiego w ~~pierwowzor~~ach wiecznych nie przysługuje człowiekowi Cduszy w stanie doczesnego jej bytowania"[8]). Tomasz w duchu arystotelesowskim otrzymuje, że do poznania rzeczy materialnych potrzebne są jeszcze „umysłowe formy poznawcze wydobyte z rzeczy"[9]. Do Arystotelesa nawiązuje św. Tomasz w teorii *species* jako „podobizn" rzeczy, czegoś pośredniego *(medium quo)* między poznającym podmiotem i niezależnie istniejącymi rzeczami. *Species* jest tym, za pośrednictwem czego coś jest poznawane przez intelekt *(species intelligibiles,* umysłowa forma poznawcza) lub przez organy zmysłowe (species *sensibiles,* zmysłowa forma poznawcza); czymś, co samo jest poznawane wtórnie, za pomocą samoświadomej refleksji; tym, co poznawane jako pierwsze, jest rzecz[10].

W wieku XVI bunt przeciwko arystotelizmowi przywraca do łask termin „idea", który w słowniku filozoficznym zajmuje miejsce przynależne *species.* Zgodnie z kartezjańskim podziałem zjawisk psychicznych *(cogitationes)* na przedstawienia, sądy, emocje i chcenia, idee to przeżycia świadome *(cogitationes),* należące do domeny intelektu (a nie woli, jak sądy i chcenia), „które są jak gdyby obrazami rzeczy"[11], bezpośrednimi prezentującymi formami przedmiotów lub *modusem* substancji myślącej. Idea jest „przedmiotem myślnym" (idea ciała nie jest ciałem). Jako przeżycia świadome idee mogą się różnić pod względem zawartości i pochodzenia. Kartezjusz wyróżnia trzy rodzaje idei: wrodzone (na przykład idea Boga), nabyte z zewnątrz i wytworzone przez podmiot (pojęcia odznaczające się rozumową oczywistością). Wszakże idea to również, oprócz rzeczy czy przedmiotu myślenia, swoiście ujęta władza intelektu, wiedza refleksyjna, idea idei, akt ujmującego ją umysłu, swoiste ujęcie umysłowe (przeciwstawiane wyobraźni czy intuicji zmysłowej) o obiektywnej treści; mamy nie tylko wrodzoną ideę Boga czy duszy, ale także ideę koła jako koła czy ruchu jako ruchu. Istnieją idee najbardziej elementarnych i prostych, jasnych, oczywistych i zrozumiałych rzeczywistości obecnych w akcie umysłu, którego nie można sprowadzić do żadnego innego aktu.

---

[3] Platon, *Listy,* VII, 341 C *passim.*

[4] Por. Arystoteles, *O duszy,* przekł. P. Siwek, Warszawa 1988, s. 105-109, 144-146.

[5] Plotyn, *Enneady,* przekł. A. Krokiewicz, Warszawa 1959, t. 2, s. 139.

[6] Por. Św. Augustyn, *De Diversis Questionibus LXXXIII,* qu. 46; por. też Klemens Aleksandryjski, *Kobierce zapisków filozoficznych dotyczących prawdziwej wiedzy,* przekł. J. Niemirska-Pliszczyńska, Warszawa 1994, t. II, s. 17.

[7] Por. Św. Tomasz z Akwinu. *Questiones Quodlibetales,* IV, I, 10.

[8] Tomasz z Akwinu. *Traktat o człowieku (Summa teologii 1,7S-80),* przekł. i oprać. S. Świeżawski, Kęty 1998, s. 503. Tomaszowa koncepcja poznania przez formy poznawcze została poddana krytyce przez Wilhelma Ockhama, który uważa) *species* za zbędny element, określający to, co w istocie przysługuje samemu aktowi rozumienia, w którym następuje pełne i bezpośrednie, niezależne od żadnych wcześniejszych form, ujęcie rzeczy (por. W. Ockham, *Suma logiczna,* przekł. T. Włodarczyk, Warszawa 1971, s. 55-58).

[9] Św. Tomasz z Akwinu, *Traktat o człowieku...,* s. 504.

[10] *Ibidem,* s. 553. 556.

[11] R. Descartes, *Medytacje o pierwszej filozofii wraz z zarzutami uczonych mężów i odpowiedziami autora oraz rozmowa z Burmanem,* przekł. M. i K. Ajdukiewiczowie, Warszawa 1958, t. I, s. 31. Kartezjusz mówi także o ideach wyobraźni, które są dowodem ograniczonej mocy twórczej *cogito* (nie sposób na przykład utworzyć idei barwy bez kształtu, co, podobnie jak w przypadku rzeczy zmysłowych, dowodzi zewnętrznej wobec Ja przyczyny jego treści poznawczych).

U Spinozy „idea" jest także formą poznawczą, *modusem* atrybutu myślenia; tworzenie i d e i to poznawanie rzeczy[12]. I de a to „pojęcie duszy", *modus* myślenia"[13], to również treść sądu czy twierdzenia; i d e e to także, jako idee jasne i wyraźne, definicje[14], którymi operuje intelekt i z których z kolei dedukowane są ich logiczne implikacje (twierdzenia), dające opisowe wytłumaczenie zrozumiałej rzeczywistości (w i d e i, jako wyniku poznawania rzeczy[15], przejawia się istota, porządek i jedność natury). Idea jest zespołem pewnych treści kognitywnych, jest tym, co daje się zrozumieć i wyrazić słowami. Idea może być prawdziwa lub fałszywa jako ujęcie rzeczy w podmiotowo-orzeczeniowej formie. W tej racjonalistycznej[16] koncepcji rzeczywistości porządek idei pokrywa się z porządkiem przyczynowym: „porządek i związek idei jest taki sam, jak porządek i związek rzeczy'[17]. Idea Boga jako bytu, który istnieje sam z siebie, pociąga za sobą uznanie jego ontycznego prymatu; Bóg jest pierwszy w porządku idei iw porządku bytów - wszystkie inne byty są od niego przyczynowo zależne. Spinoza rozróżnia pomiędzy ideą (czyli „pojęciem duszy") a „obrazami rzeczy, które sobie wyobrażamy", a także pomiędzy ideami i „słowami, którymi oznaczamy rzeczy"[18]; przy czym „ideą prawdziwą jest w nas ta [idea], która jest adekwatna w Bogu, o ile wyjaśnia się go przez naturę duszy ludzkiej". Idea nie jest „niemym malowidłem na tablicy", ale, „o ile jest ideą, zawiera w sobie twierdzenie lub przeczenie". Słowa i obrazy odnoszą się do ciał, idea jest *modusem* myślenia, zaś natura myślenia „nie zawiera w sobie zupełnie pojęcia rozciągłości"[19]. Ale idee, jako że istnieją w Bogu - *esse formale* idei uznać można za przyczynę Boga - mają też status ontycznych archetypów, także archetypów rozciągłości jako *modusu* istoty Boga: ich porządek i związek między nimi są odzwierciedleniem porządku i związku rzeczy[20].

[12] B. Spinoza, *Traktat o uzdrowieniu rozumu*, w: *Pisma wczesne*, przekł. L. Kołakowski, Warszawa 1969, s. 391. Spinoza wyróżnia „rzeczywistość przedmiotową idei" - rozumiejąc przez nią „istotą rzeczy przez idee reprezentowaną, jako zawartą w idei właśnie" *(Zasady filozofii Kartezjusza,* w: *Pisma wczesne...*, s. 38).

[13] B. Spinoza. *Etyka w porządku geometrycznym dowiedziona*, przekł. I. Myślicki. oprać, i wstęp L. Kołakowski. Warszawa 1954. s. 132.

[14] B. Spinoza, *Listy mężów uczonych. Odpowiedzi na zarzuty pierwsze*, przekł. L. Kołakowski, Warszawa 1962. t. I, s. 12.

[15] B. Spinoza, *Traktat o uzdrowieniu rozumu...*, s. 391.

[16] Istotę rzeczy oddaje „idea prawdziwa", która zostaje uzyskana w drodze intuicji i jest produktem logicznej spekulacji: określa stosunek rzeczy do substancji i wyraża ogólną niezaprzeczoną prawdę (B. Spinoza, *Etyka w porządku geometrycznym dowiedziona...*, s. 119 *passim)*. Idea, której źródłem jest poznanie zmysłowe, to idea nieprawdziwa: nie odzwierciedla istoty rzeczy *(ibidem*, s. 131-139).

[17] *Ibidem.*

[18] *Ibidem*, s. 131.

[19] *Ibidem*, s. 119, 132.

[20] *Ibidem*, s. 71.

Nicolas de Malebranche, którego *Entretiens sur la métaphysique* zawierały refutację filozofii Spinozy - Berkeley będzie ostro krytykował obu tych myślicieli - za atrybut Boga, w którym nie ma niczego materialnie ukształtowanego i ruchomego, uważa nieskończoną rozciągłość intelligibilną, zawierającą jako możności idee, odkrywane przez Boga prawzory wszystkich pojmowanych przez człowieka prawd (idea koła to uniwersalna zasada jego konstrukcji). Z połączenia idei z subiektywnymi jakościami zmysłowymi powstają jednostkowe obrazy zmysłowe. Malebranche był w pewnym sensie prekursorem sceptycyzmu Hume'a: przekonany o niezależnym istnieniu świata materialnego uważał, że bezpośrednio człowiek świadom jest jedynie spostrzeżeń (percepcji). Poznanie empiryczne, ze względu na jego związek z dobrami zmysłowymi, nie posiada większej wartości, niezdolne osiągnąć ani prawdy, ani dobra. Zgodnie z teorią „widzenia w Bogu", wyłożoną w *De la recherche de la uerité*, Bóg widzi wszystkie ciała w rozciągłości idealnej, bez potrzeby posiadania oddzielnej idei dla oglądania każdego ciała. Za pomocą idei dusza ludzka uczestniczy bezpośrednio w Boskiej wiedzy; za pomocą intelektu człowiek ma udział w mądrości Boga, podczas gdy dzięki woli - w Bożej miłości.

Gottfried Wilhelm Leibniz odróżnia „idee" od „pojęć": „idee" to „formy wyrazu, które są w naszej duszy, czy je pojmujemy czy nie"; idee takie, jak idea bytu, jedności, substancji, działania są wrodzone. Idea nie jest myślą (myśli są czynnościami) ani formą myśli - w obu przypadkach idea byłaby tożsama z aktualną myślą - lecz istnieje przed myślami i po nich, jest wewnętrznym, bezpośrednim (w przeciwieństwie do zewnętrznych rzeczy zmysłowych) przedmiotem myśli. Autor *Nowych rozważań dotyczących rozumu ludzkiego*, w swej polemice z Johnem Locke'em, przyjmuje stanowisko natywistyczne: wrodzone idee intelektualne są źródłem prawd koniecznych[21]. Powiada, że „idee i prawdy są nam wrodzone jako skłonności, dyspozycje, nawyki i naturalne potencjalności, a nie jako działania"[22]. Leibniz uzupełnia empirystyczną formułę autora *Rozważań dotyczących rozumu ludzkiego (nihil est in intellectu quid prius non fuerit in sensu)* dodatkiem: *nisi intellectus ipse* termin „idea" oddaje tu związek pomiędzy przedmiotem i aktem jego ujmowania. Pojęcia natomiast są źródłem poznania zmysłowego lub doświadczenia wewnętrznego. To formy wyrazu, które się „pojmuje lub kształtuje"[23] - pisze Leibniz w przeznaczonej dla Arnaulda *Rozprawie metafizycznej.* Arnauld krytykuje Malebranche'a i jego koncepcję „przestrzeni myślowej" w Bogu; Leibniz także nie podziela stanowiska metafizycznego Malebranche'a (choć uważa go za swego dobrego przyjaciela), gdy powiada,

[21] G. W. Leibniz, *Nowe rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, przekl. I. Dąmbska, Warszawa 1955, t. I, 8. 58, 100.

[22] *Ibidem, a.* 11.

[23] G. W. Leibniz, *Rozprawa metafizyczna*, w: *Wyznanie wiary filozofa. Rozprawa metafizyczna. Monadologia. Zasady natury i łaski oraz inne pisma filozoficzne*, przekł. S. Cichowicz, J. Domański, H. Krzeczkowski, H. Moese, Warszawa 1969, s. 131-132.

że idee to „nasiona tego, co poznajemy", z których „rodzą się prawdy wieczne". Idee są więc wewnętrznym, bezpośrednim przedmiotem myśli istniejącym przed myślami i po nich. Jako zasady urzeczowienia (Leibniz odrzuca argumenty Spinozy na rzecz jednej tylko substancji) tworzą model najlepszego z możliwych świata rzeczy, zawierających się w Bogu jako krainie idei". Dążąc do przezwyciężenia kartezjańskiego dualizmu. Leibniz odrzuca okazjonalizm i odwołuje się do harmonii przedustawnej: .Atoli w substancjach prostych wpływ jednej monady na drugą jest tylko idealny, tak że odnieść skutek może on jedynie dzięki interwencji Boga, jako że w ideach Boga dana monada słusznie wymaga, aby porządkując pozostałe monady na początku rzeczy, Bóg miał wzgląd na nią również. Gdyż - skoro stworzona monada nie może wywierać fizycznego wpływu na wnętrze innej monady - tylko w ten sposób może jedna zależeć od drugiej"[24]. Jako „jakości duszy" idee są tworzywem kształtowania się myśli, „przedstawienia sobie jakiejś natury lub formy, gdy tylko nadarza się sposobność jej pomyślenia". Poznanie - a poznanie matematyczne w największym stopniu - jest rodzajem reminiscencji harmonii rzeczy, opierającej się na koniecznych stosunkach „wiecznej i niezmiennej możliwości Idei"[25], w której Leibniz upatruje czynnika determinującego nie tylko człowieka uwikłanego w tak ukształtowany porządek rzeczy, lecz także Boga. w którego istocie idee (rzeczy) się zawierają i który - działając zgodnie ze swoją istotą - kieruje się naturą samych rzeczy, udzielając im istnienia.

Wolter w *Elementach filozofii Newtona* pisał, że angielscy filozofowie - Newton, Ciarkę, Locke - odnoszą się z pogardą do koncepcji idei Leibniza[26]. Już Thomas Hobbes, który nie zgodził się z Kartezjuszem. że można posiadać ideę bytu nieskończenie doskonałego, uważał idee za rezultaty oddziaływania przedmiotów zmysłowych. Według reprezentacjonistycznych teorii percepcji - wyrażających stanowisko podzielane przez większość filozofów tego okresu - bezpośrednim przedmiotem percepcji nie są rzeczy, lecz obrazy rzeczy. „Idea", wraz z jej swoistym znaczeniem, miała w reprezentacjonistycznej epistemologii Locke'a ukazywać możliwość przełamania dualizmu kartezjańskiego jako dowód wytwarzania przez substancje materialne - na gruncie atomistycznej teorii materii - wrażeń w umyśle (co wykluczali Kartezjusz, Leibniz, Malebranche, a także, jak zobaczymy, Berkeley), nie wyjaśniając jednak tradycyjnych obiekcji co do samej możliwości i sposobu zachodzenia oddziaływania pomiędzy bezwładną, rozciągłą substancją materialną i nierozciągłym umysłem. Według Kartezjusza tego typu związek przyczynowy nie daje się przedstawić w postaci jasnej, oczywistej i zrozumiałej idei

[24] G. W. Leibniz. *Monadologia...*. § 51. Por. także § 53: „Otóż. skoro istnieje nieskończenie wiele możliwych światów w ideach Boga. a istnieć może tylko jeden, musi być racja dostateczna wyboru Boskiego, określająca świat ten. a nie inny".

[25] G. W. Leibniz. *Wyznanie wiary filozofa...*, s. 35.

[26] Wolter. *Elementy filozofii Newtona*, przekl. H. Konczewska, Warszawa 1956. s. 42-43.

(w macaemu kartezjańskim). Ten element niejasności zawiera się w znaczeniu Lockowskiego terminu „idea", gdy za Galileuszem dokonuje on rozróżnienia między jaJraśaami pierwotnymi i wtórnymi: jest ona mentalnym reprezentantem[27] - jednakże tylko częściowym - przedmiotu materialnego, bowiem nie odzwierciedla *substratum* tychże jakości. Lockowska „idea wrażenia" (*idea of sensation),* jako mentalny obraz zewnętrznych przedmiotów, oznacza zarówno zawartość świadomości, jak i odniesienie do zewnętrznego przedmiotu fizycznego. Chociaż więc Locke, podobnie jak Kartezjusz i Malebranche, uważa idee za bezpośrednie przedmioty poznania, przyznaje im jednak onto-epistemologiczny status reprezentowania rzeczy. Locke nadaje tutaj nowe znaczenie idei, usiłując przełamać kartezjański skrajny dualizm ontyczny i impas epistemologiczny; jako element świadomości o treści zmysłowo-naocznej była idea pośrednikiem pomiędzy podmiotem poznania i światem fizycznym, który jednak ukrywa swą noumenalną naturę, nigdy nieujawnianą w poznaniu zmysłowym ani jakimkolwiek innym. O ile Locke mówi o kojarzeniu idei (*the association of ideas),* wywodząc prawa kojarzenia z rozważań epistemologicznych[28], o tyle u Davida Hartleya (*Observations on Mań)* zasada asocjacji na wytłumaczenie procesu doświadczenia i wszelkiej aktywności umysłowej jest już ugruntowana w całkowicie fizjologicznej psychologii asocjacjonistycznej.

Także David Hume, podobnie jak Locke, tłumaczy powstawanie idei mechanizmem kojarzenia, mocą twórczą umysłu, będącą zdolnością wiązania i transponowania danych zmysłów i doświadczenia. Odrzucając jednak Lockowski sposób użycia terminu „idea" i twierdząc, że przywraca mu jego pierwotne znaczenie, autor *Badań dotyczących rozumu ludzkiego* uważa, iż doświadczenie jest, obok impresji czy odczuć (wrażeń, emocji), zbudowane z idei, następujących jedne po drugich według określonych zasad i będących odznaczającymi się względną słabością (szybkość i siła, przysługująca tym dwóm klasom zjawisk wewnątrz samej świadomości, to cechy subiektywne, o których mówi introspekcja) kopiami zmysłowych impresji[29]. Chociaż Hume, podobnie jak Malebranche, uznaje istnienie obiektywnych rzeczy materialnych, zajmuje jednak stanowisko tak konsekwentnego idealizmu epistemologicznego, że kwestia odpowiedniości obrazu do przedmiotu zewnętrznego nie może wykroczyć poza immanentną analizę zjawisk wewnątrz samej świadomości. Według Hume'a nie da się wyprowadzić z doświadczenia idei substancji zarówno jako nośnika cech czy nosiciela doznań („Ja" jest tylko wiązką czy zbiorem różnych percepcji"[30]), jak i jako zasady

[27] U Locke'a idea jest „wszystkim, czym zajmuje się umysł" (*Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego,* przekl. B. J. Gawęcki, Warszawa 1955, t. I. Wstęp, § 8; ks. II. rozdz. I).

[28] *Ibidem,* 1.1, ks. II. rozdz. I.

[29] D. Hume, *Badania dotyczące rozumu ludzkiego,* przekł. J. Łukasiewicz, K. Twardowski, Warszawa 1977, II, 1, 12; *Traktat o naturze ludzkiej,* przekl. Cz. Znamierowski, Warszawa 1963, ks. I, s. 7-13.

[30] D. Hume, *Traktat o naturze ludzkiej...,* ks. 1, 8- 249-262.

wiążącej, obiektywnego przyczynowego związku rzeczy. Hume wyróżnia dwie klasy poznania stosownie do dwóch rodzajów pewności: typu logicznego i typu empirycznego; poznanie zajmujące się stosunkami między ideami (tutaj: pojęciami), obejmujące wszystkie sądy odkrywane w sferze czystego myślenia, których oczywistość opiera się na intuicji lub dowodzie, oraz poznanie dotyczące faktów (*matters offact),* nieposiadające oczywistości i wiarygodności.

To, co dla Locke'a było „nową metodą" uprawiania filozofii *{new way of ideas),* już jako „powszechna teoria idei" poddane zostaje ostrej krytyce przez Thomasa Reida, występującego przeciwko koncepcjom teoriopoznawczym opartym na tezie, że istnieją inne od rzeczy samych przedmioty bezpośredniego poznania. W Reidowskiej krytyce idei jako czegoś odmiennego od poznającego umysłu, aktu poznania i przedmiotu, na który ten akt jest skierowany[31], termin zostaje zawężony do oznaczania czynności umysłu ludzkiego, różnorodnych aktów myślenia, poznania, wyobrażania czy przypominania. Posiadanie idei czegoś oznacza myślenie o czymś, akt, który implikuje istnienie zarówno jego podmiotu, jak i przedmiotu. Reid, podobnie zresztą jak Berkeley, odwołuje się tu do potocznego doświadczenia i zwykłego, zdroworozsądkowego użycia wyrażeń językowych, któremu przeciwstawia filozoficzne znaczenie słowa „idea"[32].

Określenie idealizm pojawiło się w wieku XVIII i szybko przylgnęło właśnie do powszechnie niezrozumianej i zniekształcanej przez krytyków filozofii Berkeleya. Krytyka Kanta, który nazwał koncepcję Berkeleya idealizmem dogmatycznym w odróżnieniu od własnego idealizmu transcendentalnego (Kant krytykuje też „problematyczny idealizm" Kartezjusza), poszła wszakże w innym kierunku niż polemika Reida. U Kanta idea to podstawowe pojęcie metafizyki. Autor *Krytyki czystego rozumu* definiuje ideę jako „konieczne pojęcie rozumowe" - odmienne od pojęć intelektu - „któremu dokładnie odpowiadający przedmiot nie może być dany w zmysłach"[33].

[31] T. Reid, *Essays on the Intellectual Powers of Man,* Cambridge 1969, s. 20; por. także: *idem, Rozważania o władzach poznawczych człowieka,* przekł. M. Hempoliński, Warszawa 1975, s. 200-201, 207.

[32] „Kiedy zatem, w potocznym języku, mówimy o posiadaniu idei czegoś, to przez wyrażenie to nie rozumiemy nic więcej, jak tylko myślenie o czymś. Zwykły człowiek zgodzi się, że wyrażenie to implikuje umysł, który myśli, akt tego umysłu, który nazywamy myśleniem, i przedmiot, o którym myślimy. Ale oprócz tych trzech czynników filozof znajdzie jeszcze jakiś czwarty - mianowicie *ideę,* którą uznaje za bezpośredni przedmiot. Idea jest w umyśle samym i nie ma istnienia poza umysłem, który myśli; natomiast jakiś odległy czy pośredni przedmiot może być czymś zewnętrznym, jak słońce czy księżyc; może to być coś przyszłego czy przeszłego; może to być coś. co nigdy nie istniało. Takie jest filozoficzne znaczenie słowa *idea* i można stwierdzić, że znaczenie to jest oparte na filozoficznych podstawach - gdyby bowiem filozofowie nie wierzyli, że są takie bezpośrednie przedmioty wszystkich myśli w umyśle, nigdy na ich wyrażenie nie używaliby słowa idea" (T. Reid, *Essays on the Intellectual Powers of Man...,* s. 20). Por. R. Gallie, *Thomas Reid and The* Way *of Ideas,* Dordrecht 1989.

[33] I. Kant, *Krytyka czystego rozumu,* przekł. R. Ingarden, Warszawa 1957, t. II, s. 36. Zaznaczając różnicę pomiędzy ideami czystego rozumu i aprioryczymi kategoriami intelektu, Kant powiada: „[...] podmiotowe stosowanie czystych pojęć rozumu musi być z jego natury zawsze

Twierdząc, że idee nie posiadają żadnego odpowiadającego im postrzegalnego przedmiotu, Kant bliższy jest platońskiemu użyciu terminu (idee w szczególny sposób umożliwiają „widzenie" rzeczy), choć pozbawia go jakiegokolwiek ontycznego odniesienia. Idea to pojęcie *a priori,* przekraczające możliwość doświadczenia, lecz jednocześnie umożliwiające doświadczenie; nie jest pojęciem empirycznym, takim, które pośrednio odnosi się do przedmiotu za pomocą pewnej cechy wspólnej wielu rzeczom. Jako najwyższe formy rozumu idee to zasady regulatywne, wyrażające strukturalną jedność zjawisk i nakazujące badać je w związku ze sobą; i tak idea duszy (idea wszelkiego możliwego odniesienia do podmiotu, dziedzina, którą bada *psychologia rationalis)* wyraża pojęciową jedność zjawisk wewnętrznych; idea wszechświata (idea wszelkiego możliwego odniesienia do przedmiotów; *cosmologia rationalis)* - takąż jedność zjawisk zewnętrznych; idea Boga (Praistoty, idea wszelkiego możliwego odniesienia do wszelkich rzeczy w ogóle; *theologia transcendentalis)* — wyraża pojęciową jedność całości. Owe „zadane przez naturę samego rozumu" (co wyklucza dowolność ich stosowania) idee transcendentalne w sposób konieczny określają stosowanie intelektu: nie mogąc być same przedmiotem doświadczenia, określają jego przebieg poprzez ustalenie jego warunków. Każda z nich określa absolutną całość odpowiednich zjawisk, całość, do której można się zbliżać, lecz której nigdy nie da się osiągnąć w doświadczeniu.

O ile używanie kategorii, które kierują stosowaniem intelektu w doświadczeniu, jest immanentne - odnosi się do przedmiotów naoczności (do ich syntezy w wyobraźni) - o tyle stosowanie idei rozumu jest transcendentne, odnosi się do podstawy możliwego doświadczenia i obejmuje absolutną całość warunków, kierując intelekt „ku pewnej jedności, o której intelekt nie ma pojęcia, a która zmierza do zebrania w bezwzględną całość wszelkich czynności intelektu w odniesieniu do każdego przedmiotu"[34]. Istnieją także idee rozumu praktycznego, które - na przykład dobro - nie będąc przedmiotem doświadczenia, umożliwiają doświadczenie moralne. Idee, czyste pojęcia *a priori,* przedstawiając przedmioty przed wszelkim doświadczeniem, wyznaczając jedność syntetyczną, są czymś, co umożliwia empiryczne poznanie przedmiotów i wspiera działanie w świecie podmiotów moralnych.

„Idealizm jest duszą filozofii, realizm jej ciałem: tylko wspólnie stanowią żywą całość"[35] - powiada Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, który swoje stanowisko idealizmu transcendentalnego nazywa idealnym realizmem (*Ideal-Realismus*)[36]. Przeciwstawiana pojęciu idea jest wytworem ro-

transcendentne, natomiast używanie czystych pojęć intelektu musi być z jego natury zawsze immanentne, gdyż ogranicza się tylko do możliwego doświadczenia" *(ibidem).*

[34] *Ibidem.*

[35] F. W. J. Schelling, *Filozoficzne badania nad istotą ludzkiej wolności i sprawami z tym związanymi,* przekł. B. Baran, Kraków 1990, s. 57.

[36] F. W. J. Schelling, *System idealizmu transcendentalnego. O historii nowszej filozofii,* przekł. K Krzemieniowa, Warszawa 1979, s. 70.

zumu (*Vernunft*), który Schelling nazywa zwięźle wyobraźnią - wytworem dziedziny zapośredniczającej sferę teoretyczną (nieskończoność) i praktyczną (skończoność), wolność i przymus przedstawiania[37].

W świetle przedstawionej tu „historii" idei idealizm absolutny Hegla da się ująć - można by zresztą sądzić, że teza taka byłaby zgodna z przeświadczeniem autora *Fenomenologii ducha* - jako synteza i zwieńczenie wszystkich dotychczasowych teorii idei, wszystkich form dziejowego, dialektycznego procesu samowiedzy ducha. Hegel nadaje własny kształt platońskiej koncepcji „osiągania idei", różnym formom poznania zapośredniczonego i zarazem wizji stanu idealnego. Jeżeli Kant uważał, że idee istnieją tylko dla rozumu ludzkiego jako nieurzeczywistnialny zgoła projekt absolutnej całości wszelkiego możliwego doświadczenia, to w rozumieniu Hegla idea jest tym, co może się spełnić, urzeczywistnić jako ogólny sens dziejów. Jest jednocześnie wyrazem zachwiania tożsamości myślenia i bytu; jako idea zmian, pociągających za sobą bieg zdarzeń, realizuje się często poprzez bezwiedne działanie ludzi, a tylko u ludzi wielkich przedstawia się uświadomiona, by w końcu dziejów osiągnąć rzeczywistość prawdy, absolutną całość. Zawsze jednak jest ideą ducha, który jest „wewnętrzną istotą" wszystkich jednostek. To także idea konieczności logicznej, z jaką wyłonienie się świata należy do istoty Absolutu. Na drodze samorozwoju i samopoznania byt - którego substancją jest duch - osiąga, poprzez innobyt, absolutną całość w historii i rozwoju idei, które są jakby kluczem do możliwego doświadczenia. To „prawo różności", autonomiczne prawo Absolutu, określa także związek pomiędzy ideą i ideałem, Rozumem i ludzkim myśleniem, które osiągnąć „myślenie myślenia" - czyli uchwycenie świata w sposób ogólny[38] - może jedynie w dialektycznym ruchu przeciwstawiania się sobie.

Koncepcja Hegla miała być, w jego własnymi rozumieniu, wyrazem absolutnej przewagi filozofii w dziedzinie myśli i absolutnej przewagi ducha nad materią. Nie podzielając pierwszego przekonania, George Berkeley był także zdecydowanym przeciwnikiem materializmu z wszystkimi jego implikacjami. Inaczej niż Hegel pojmował jednak istotę i zadanie krytyki filozoficznej; za pomocą innych środków teoretycznych - choć przy użyciu terminu ,idea" - wyrażał tezę o fundamentalnej tożsamości tego. co rozumne, z tym, co rzeczywiste, starannie dbając o to, by jego filozofia nie stała się kamieniem obrazy dla teologii chrześcijańskiej. Przeciwnie, pragnął nadać jej racjonalną formułę obrony teologii objawionej, by w ten sposób mogła przeciwstawić się niedoskonałościom i błędom rzeczywistego świata.

---

[37] *Ibidem*, s. 282.

[38] G. W. F. Hegel, *Wykłady z filozofii dziejów*, tłum. J. Grabowski. A. Landman. Warszawa 1958, t. I, s. 139.

Rozdział IV

Idealizm Berkeleya

George Berkeley uważał rozwiązanie Locke'a za połowiczne. Nie tylko utrwalało ono, jak sądził, tezę o przyrodzonej ludzkiej ignorancji poznawczej, uniemożliwiającej uchwycenie istoty rzeczy (u Locke'a: materialnego *substratum),* ale także spychało człowieka w peryferyjny, fenomenalny obszar istnienia oraz implikowało materialistyczno-scjentystyczny światopogląd, zagrażający moralności opartej na teologii objawionej. Berkeleyowska krytyka stanowiska Locke'a przejawia się głównie w dyskusji nad rozumieniem znaczenia terminu „idea", bowiem wstąpienie na wyznaczoną przez swego wielkiego poprzednika nową drogę idei - to właśnie od czasów autora *Rozważań dotyczących rozumu ludzkiego* kategoria ta była powszechnie używana przez filozofów, zajmujących się zagadnieniami epistemologicznymi - Berkeley przyjął za warunek włączenia się we współczesne mu, pokartezjańskie dyskusje teoriopoznawcze. Był przekonany, że w jego koncepcji idei - -rzeczy najlepiej i najpełniej ujawnia się ontyczna i poznawcza charakterystyka świata.

Berkeley używał terminu „idea" na oznaczenie bezpośredniego przedmiotu poznania zmysłowego, danej w doświadczeniu rzeczy. Idee odznaczają się bezpośredniością ich postrzegania; cechuje je bierność, obiektywny, niezależny od woli podmiotu porządek i koherencja oraz zewnętrzne pochodzenie. W przeciwieństwie do Locke'a, posługującego się określeniem „idea" w znaczeniu zarówno samych aktów myślenia (determinujących treść myślenia), jak i przedmiotów myślenia[1], Berkeley traktuje ideę wyłącznie jako swoisty rodzaj przedmiotu. W prezentacjonistycznej epistemologii irlandzkiego filozofa idee nie są częściowym czy zmodyfikowanym przedstawieniem zewnętrznych obiektów, lecz ich pełnym obrazem. Z używania terminu „rzecz" *Cthing),* który początkowo był głównym przedmiotem jego rozważań, Berke-

[1] Por. K. P. Winkler, *Berkeley. An Interpretation,* Oxford 1994, s. 41-42; J. Yolton, *Locke and Malebranche. Two Concepts of Ideas,* w: *John Locke,* R. Brandt (ed.), Princeton 1981, s. 208-224; M. Ayers, *Are Locke's „Ideas" Images. Intentional Objects or Natural Signs,* „The Locke Newsletter" 1986, 17, s. 3-36.

ley świadomie zrezygnował, łącząc go z tradycją kartezjańską, w której posiadał on znaczenie szersze, obejmujące oprócz „rzeczy rozciągłych" także substancje duchowe, czyli „rzeczy myślące". W *Traktacie* Berkeley powiada, że rzecz jest „nazwą najogólniejszą ze wszystkich", ogarniającą duchy i idee, a w *Philosophical Commentaries* wyróżnia dwa rodzaje bytów, podmiot i przedmiot percepcji, którym nadaje nazwę rzecz[2]. Także rozważane słowo „przedmiot" *(object)* uważał za „niejasne i mylące"[3] ze względu na stosowanie go w reprezentacjonistycznej teorii percepcji na oznaczenie zewnętrznego przedmiotu *(outward object, external object)* jako niepoznawalnego *substratum* oddziałujących na organy czucia jakości zmysłowych. Przeprowadzona przez autora *Traktatu* krytyka stanowiska Locke'a i Newtona, stanowiska opartego na atomistycznej teorii materii, dotyczy wszak nie tylko niepostrzegalnych, nieskończenie małych korpuskuł materialnych, tworzących pierwotne jakości ciał, lecz przede wszystkim ich domniemanego absolutnego *substratum.*

Res extensa i *res cogitans* były na gruncie filozofii kartezjańskiej przeciwstawiane sobie jako całkowicie odmienne substancje, między którymi niemożliwy jest nie tylko ontyczny, ale także poznawczy związek. Idea była tą kategorią, która w reprezentacjonistycznej epistemologii Locke'a przełamywała dualizm kartezjański, przyznając substancjom materialnym zdolności czy „moce" *(powers)* wytwarzania w umyśle wrażeń, nie wyjaśniając jednak tradycyjnych obiekcji co do samej możliwości sposobu zachodzenia związku między bezwładną, rozciągłą substancją materialną i nierozciągłym umysłem. Ten element niejasności zawiera się w znaczeniu Lockowskiego terminu „idea" - jest ona reprezentantem, ale tylko częściowym, przedmiotu materialnego; tylko jego poszczególnych jakości pierwotnych (jakości wtórne są subiektywne), ale nie *substratum* tychże jakości. W przeciwieństwie do idei Locke'a idee Berkeleya nie reprezentują, lecz w pełni prezentują przedmioty, są ideami-rzeczami. Berkeleyowi chodziło właśnie o określenie oddające pryncypialną obserwowalność i poznawalność świata, eliminujące te wszystkie rzeczy i procesy, które nie mogą *ex definitione* oddziaływać na ludzkie władze poznawcze, nie mogą stać się przedmiotem poznania, czyli ideą w terminologii *Traktatu* i *Trzech dialogów.* Kartezjusz i Locke twierdzili, że znamy bezpośrednio mentalne idee, a nie rzeczy materialne. Problem przejścia od subiektywnej idei do obiektywnej rzeczywistości, w której według Berkeleya człowiek i tak *de facto* przez cały czas się znajduje, uważa on za wynik czysto pojęciowego sporu o naturę świata, któremu nadaje się w sposób nieuprawniony zabsolutyzowany, substancjalny, materialny charakter, modyfikujący jego faktyczną postać. Poznajemy, powiada

[2] *Traktat,* art. 89 oraz *Philosophical Commentaries,* I, art. 369, 377. Por. także *Philosophical Commentaries,* I, art. 644, 657 a, 685, 867: *Traktat,* art. 39; *Trzy dialogi, s.* 272; *De Motu,* IV, art. 2.

[3] *The Theory of Vision,* I, art. 23.

Berkeley, nie subiektywne idee, ale idee-rzeczy, to znaczy dane w doświadczeniu rzeczy, które „czujemy, widzimy i poznajemy zmysłami"[4]. Poznanie świata jest więc adekwatne i prawdziwe.

Właśnie faktyczny związek poznawczy, jaki zachodzi pomiędzy człowiekiem i realnym światem przyrody, weryfikowany w doświadczeniu życiowym i nienasuwający zasadniczych wątpliwości sceptycznych, które mogą go podważyć, dowodzi według Berkeleya, iż rzeczywistość nie posiada absolutnego substancjalnego i niedającego się poznać charakteru czy istoty. Z tej racji Berkeley decyduje się na przyjęcie terminu „idea" sądząc, że oddaje on dobrze ten związek. I d e e są rzeczami pozbawionymi absolutnego (w terminologii Berkeleya „zewnętrznego", „poza umysłem") istnienia, są „rzeczami dostępnymi dla zmysłów"[5]. Wiedza o rzeczach nie leży poza poznaniem, ale jest wynikiem poznania czy (szerzej) doświadczenia. Prawdziwość - zgodnie z Berkeleyowską pragmatystyczną koncepcją prawdy - jest czymś, co zachodzi w obrębie doświadczenia i poddaje się jego kontroli. Na gruncie koncepcji rzeczywistości zgodnej z doświadczeniem - choć jednocześnie antynaturaiistycznej w swej wymowie - nie można mówić o żadnym, niedającym się w jakikolwiek sposób zidentyfikować i scharakteryzować, czysto hipotetycznym empirycznym bycie. Umysł nie może wykraczać poza granice *percipi*. Termin „idea" podkreślać ma ten ważny i wspólny wszystkim rzeczom realnym aspekt, iż stanowią one potencjalny, *ex definitione* możliwy przedmiot poznania: „przyznaję - powiada Berkeley - że wyraz idea, ponieważ nie jest potocznie używany zamiast wyrazu rzecz, brzmi trochę niezwykle. Racją, dla której go użyłem, było to, że jego znaczenie nasuwa myśl o koniecznym związku z umysłem""[6].

Termin „idea" dobrze wyraża też. według Berkeleya, bierny charakter przedmiotów poznania zmysłowego. Jako nieaktywne, niemające samodzielnego istnienia, i d e e - r z e c z y nie są s u b s t a n c j a m i; wśród tworzących je jakości czy własności nie ma immanentnej im zasady działania i ruchu. Są zależne od aktywnej zasady, która - w sensie przyczyny sprawczej i prawodawczej porządku i praw przyrody - znajduje się poza nimi samymi. Przyczyna ruchu, w przeciwieństwie do jego zjawiska, nie daje się ująć czy uchwycić w żadnym doświadczeniu lub eksperymencie. Idee-rzeczy. będąc mobilne i podatne na oddziaływanie zewnętrzne, są w swej istocie bezwładne i nieaktywne, pozbawione mocy działania przyczynowego[7]. W *Siris* Berkeley przeciwstawia swój termin ..idea', pod którym rozumie „bezwładny, nieaktywny przedmiot poznania *(an inert inactiie object of the understandingf,* platońskiej i d e i będącej synonimem *archi,* przyczyny i zasady dzia-

[4] *Trzy dialogi,* 5. 261.

[5] *Tsidem.* 5. 307.

[6] *Tnidem.* 5. 272.

[7] Por. *Philosophical Commentaries.* I. art. 230. 429. 433: *Traktat.* Wstęp. art. 20 oraz art. 25. 27. 13-5-137. 139. 141: *Trzy dialogi, s.* 264. 272: *Alciphron.* DL 3. 292: *De Motu.* IV. art 21

łania[8]. Przyjmując zatem określenie „idea", Berkeley chciał podkreślić nie tylko niemożliwość zmysłowego poznania przyczyny ruchu (por. jego krytykę mechanistycznych kategorii „siły" i „przyciągania" w rozdziale następnym), ale także fakt, iż jedyną pierwotną i prawdziwą zasadą działania *(an actiue principle) czy* aktywną przyczyną sprawczą może być substancja duchowa, poznawalna nie poprzez bierne percepcje, lecz poprzez pojęcia *(notions),* szczególnego rodzaju jednostki poznawcze, będące wynikiem aktu rozumienia lub intuicji intelektualnej.

Opisywany w terminach i d e i obraz świata w żaden sposób - o czym Berkeley był przekonany - nie zubaża ani nie modyfikuje tego, co rzeczywiste. Przeciwstawia się jedynie filozoficznej interpretacji rzeczywistości, absolutyzującej substancję materialną i stwierdzającej, że wszelkie działanie musi mieć materialne podłoże. Nie redukuje rzeczywistości do formy czy postaci treści poznawczych, gdyż to, „co jest dane konkretnie, będzie zupełnie tym samym"[9]. Rzeczy pozostają takie, jakimi się je postrzega: i d e e to „rzeczy postrzegane przez zmysły", „postrzegalne rzeczy same" *(things... which are themselues perceiuable),* to „przedmioty poznania" *(objecls of the understanding),* „realne rzeczy lub archetypy" *(real things or archetypes)* w odróżnieniu od idei wyobraźni, złudzeń czy halucynacji jako ich kopii i obrazów; to wreszcie „rzeczy, ciała, a nawet substancje cielesne, jeżeli bierze się t o w p o s p o l i t y m rozumieniu"[10]. I d e e - r z e c z y nie są „fikcjami i urojeniami umysłu"; świat nie jest jakąś „chimeryczną strukturą idei *(chimerical scheme of ideas)",* lecz, w przeciwieństwie do „urojeń czy idei wyobraźni, zbudowany jest z rzeczy realnych"[11]. Zmysłowe i d e e - r z e c z y - podkreślmy to raz jeszcze - są przez Berkeleya rozumiane jako bezpośrednie przedmioty poznania, jako adekwatne i pełne, w przeciwieństwie do pośrednich i nieadekwatnych i d e i Locke'a, przedstawienia rzeczy. Istnieją, powiada Berkeley, rzeczy, „które na własne oczy widzę i dotykam własną ręką"; realne jest to, „co widzimy, czego dotykamy, co słyszymy lub w jakiś inny sposób pojmujemy czy rozumiemy"[12]. Widziane za dnia słońce jest słońcem rzeczywistym, wino jest tworem realnym, jeżeli obecni przy stole widzą, wąchają, smakują je i zaznają jego skutków - „żywimy się i odziewamy w rzeczy bezpośrednio postrzegane przez nasze zmysły", które odpowiadają w zupełności „potrzebom i zadaniom życia"[13]. Trawestując powiedzenie Kanta, że jesteśmy skazani na fenomeny, można za Berkeleyem powiedzieć, że człowiek skazany jest na świat i d e i - r z e c z y. I d e e - r z e c z y to fizyczne przedmioty zmy-

[8] *Siris,* V, art. 335.

[9] *Trzy dialogi, b.* 293.

[10] *Traktat,* art. 8, 82, 90; *Philosophical Commentaries,* I, art. 665 , 823; *Siris,* V, art. 251, 292, 311 *passim.*

[11] *Trzy dialogi,* 298.

[12] *Traktat,* art. 35, 40, 34.

[13] *Ibidem,* art 36, 88 oraz *Trzy dialogi,* s. 261.

słowe postrzegane przez wszystkie zmysły człowieka, zasadniczo różne od „przedmiotów materialnych", które według Lockea składają się jedynie z kwantytatywnie ujmowanych jakości pierwotnych (jak twierdzi Berkeley, całkowicie abstrakcyjnych - na przykład rozciągłość pozbawiona jakiejkolwiek barwy), tkwiących w niepoznawalnym *substratum* materialnym. Przedmioty zmysłowe natomiast - czyli idee-rzeczy - wyposażone są we wszystkie dane jakości fizyczne, tworzące koloryt i bogactwo realnego świata, składając się na doświadczaną przez człowieka rzeczywistość, której realność i naoczność radykalnie przeciwstawia się domniemanemu i absolutnemu światu materialnemu. Berkeley dążył do uzasadnienia tezy, że w całościowym doświadczeniu człowiek obcuje z rzeczami takimi, jakimi się całkowicie bezpośrednio prezentują, z rzeczami, które są dane same w sobie w różnorodnych aktach poznawczych — i tylko w nich. Ten świat ludzkiego doświadczenia nie jest czymś ontycznie odmiennym od rzekomo noumenalnej rzeczywistości materialnej, opisywanej wyłącznie przez fizykę matematyczną.

* * *

W immaterialnej rzeczywistości istnieją, według Berkeleya, wyłącznie idee-rzeczy, czyli poznawalne i względne rzeczy zmysłowe jako jedyne rzeczywiste fakty świata przyrody. Natomiast tak zwane „przedmioty materialne" są wynikiem spekulatywnych dociekań, usiłujących dowieść, iż rzeczy - oprócz tego, że mają zmysłowy (czyli fizyczny) charakter - są jeszcze czymś odmiennym, niedostępnym ani w percepcji zmysłowej, ani w żadnym innym poznaniu. Występując zdecydowanie przeciwko szeroko rozprzestrzeniającej się fali sceptycyzmu, Berkeley był przekonany o poznawalności świata i pełnych możliwościach człowieka w tym względzie. Obiektywną ważność poznania łączył zarówno z jego przedmiotowym odnoszeniem się do istoty rzeczy zmysłowych, jak i jej pełnym ujmowaniem. Wielokrotnie podkreślał, że nie wątpi w istnienie żadnej rzeczy, która może być przedmiotem doświadczenia lub poprawnej refleksji rozumu, zaznaczając też wyraźnie przeciwieństwo pomiędzy własnymi poglądami a stanowiskiem sceptyków i agnostyków. Obiektywność poznania w ujęciu epistemologicznym polega na tym, że poznawane przedmioty dane są jako „rzeczy same (*things themselves)",* w sposób źródłowy i bez żadnych zapośredniczeń, ze - jak podkreśla Berkeley - poznajemy „prawdziwą i realną naturę rzeczy *(true and real naturę of things)* , „rzeczy cielesne.... same przez się (*corporeal things ...by themselves)"*[14]. Wyniki poznawcze odnoszą się do tego, co obiektywnie istnieje w bycie i całkowicie się z nim pokrywają. Postrzegane jakości zmysłowe „są w przedmiotach", które poznajemy „w ich formie przyrodzonej *(in their native form)"*[15]. Atak Berkeleya

[14] Por. *Traktat,* Wstęp, art. 1 oraz art. 86, 89, 92, 133; *Trzy dialogi,* s. 151-152, 191, 195, 197, 216-217, 237, 239, 242, 252, 254, 259; *Letters,* VIII, s. 3&-37.

[15] *Trzy dialogi,* s. 285, 319.

skierowany jest na to, co niepoznawalne w świecie, czemu nie można przyznać obiektywnego istnienia w ontologicznym sensie: na „nieznaną naturę i absolutne istnienie *(unknown naturę and absolute existence)*" rzeczy; na to, co w istocie „nigdy w żaden sposób nie istniało, czego nikt sobie nie wyobraził i nie pojął"[16]. Immaterializm nie pozbawia nas - utrzymuje Berkeley - „żadnej rzeczy istniejącej w przyrodzie", a „treść, prawda i realność przedmiotów pozostaje nadal ta sama"[17].

Wychodząc, podobnie jak Kartezjusz, od analizy poznania i charakteru ludzkiej wiedzy, Berkeley uważa, że jest w stanie dotrzeć - co według niego nie udało się ani Kartezjuszowi, ani Locke'owi - do rzeczy. Przyznać trzeba, że zarazem wykracza on poza introspektywną analizę świadomości, stając tym samym przed możliwością zbudowania ontologii poznawalnego niematerialnego świata. „Nie chcę zmieniać rzeczy na idee - powiada Filonous do Hylasa - lecz raczej idee na rzeczy, ponieważ uważam za same rzeczy realne te bezpośrednie przedmioty postrzegania, które są dla ciebie tylko pozorami rzeczy"[18]. Samo przyznanie, że poznanie składa się z idei, które nabywane są z zewnątrz w doświadczeniu zmysłowym, wydawało się Berkeleyowi z jednej strony przełamaniem radykalnego kartezjańskiego dualizmu, którego konsekwencją był natywizm oraz dyskredytacja doświadczenia i świata zmysłowego, a z drugiej strony - podstawą dla odrzucenia światopoglądu mechanistycznego, operującego koncepcją korpuskularnej struktury rzeczywistości ujętej w absolutne formy czasoprzestrzenne. Berkeley przestrzegał przed łączeniem ze sobą dwóch znaczeń „zewnętrzności": rozumianej jako absolutna niezależność od umysłu albo jako niezależność w sensie przyczynowym[19] („zewnętrzny" to tyle, co spowodowany przez zewnętrzną przyczynę). Filozof utrzymywał, że to, co zewnętrzne w drugim znaczeniu - tak jak idee zmysłowe, a także różne stany umysłu bezpośrednio uwarunkowane przyczynowo przez stany ciała - nie może być zewnętrzne w znaczeniu pierwszym; przyznawał zatem epistemologii i ontologii odmienne dziedziny i zadania.

Epistemologiczne scharakteryzowanie przez Berkeleya faktów i zjawisk jako przedmiotów poznania - każda epistemologia, czyli poznanie „zreflektowane", tak postępuje - jako idei, nie jest ich charakterystyką egzystencjalną. Nie prowadzi ani do stanowiska immanentystycznego i akosmistycznego, ani nawet *sensu stricte* subiektywistycznego. Jakościowa charakterystyka rzeczy pozostaje w obszarze fizycznych jakości zmysłowych (przy zachowaniu rozgraniczenia na bezwładne idee-rzeczy i aktywne byty myślące), a ich istota, przyczyna i zasada rozważane są w ramach problematyki metafizycznej i znajdują rozstrzygnięcie w oparciu o ontologię immateriali-

[16] *Ibidem,* s. 319 oraz *Philosophical Commentaries,* I, art. 517.

[17] *Traktat,* art. 34; *Trzy dialogi,* s. 298.

[18] *Trzy dialogi,* s. 207.

[19] *Traktat,* art. 90.

styczną podporządkowaną metafizyce teistycznej. Szerzej zajmiemy się tym zagadnieniem w następnym rozdziale.

Berkeleyowskie i d e e nie są oczywiście materialnymi substancjami, ale nie są też własnymi myślami czy świadomymi przeżyciami podmiotu (Kartezjusz)[20] ani przedstawieniami materialnych przedmiotów samych w sobie, niedokładnymi psychicznymi kopiami rzeczywistości (Locke), ani też intelligibilnymi formami rzeczy, i d e a m i - w z o r a m i istniejącymi w umyśle Boga (Malebranche). U Berkeleya, który, pragnąc przełamać kartezjański impas epistemologiczny, poszukuje dla i d e i nowego znaczenia, czyniąc to w świadomej, konstruktywnej opozycji do swoich wielkich poprzedników, i d e a nie jest subiektywnym tworem psychicznym, nie jest też pośrednikiem pomiędzy świadomością a światem fizycznym. W koncepcji Malebranche'a i d e a nie pochodzi od rzeczy, jest czymś duchowym, oglądanym w duszy, gdy chce o rzeczach myśleć, jest bytem r e a l n y m doskonalszym od przedmiotu. U Berkeleya i d e a jest i d e ą - r z e c z ą - realnie, niezależnie od konkretnego, tego czy innego podmiotu istniejącym przedmiotem zmysłowym, składającym się na obiektywny - choć związany „z umysłem" o tyle, że poznawalny, ale niebędący modyfikacją umysłu ludzkiego czy Boskiego - porządek natury. I d e a - r z e c z jest określeniem łączącym to, co tradycyjnie rozumiano jako istotę rzeczy, stanowiącą o jej tożsamości i stałości, z tym, co Locke określał mianem i d e i, czyli danym w doświadczeniu mentalnym wizerunkiem czy postacią rzeczy. Immaterializm Berkeleya, podważając substancjalny charakter świata przyrody, znosi bowiem podział na substancję (.materialne *substratum)* i zjawisko (świat fenomenalny) na gruncie ..optymizmu poznawczego", stwierdzającego pełną poznawalność realnych *řzeczy* samych, a nie jedynie ich fenomenów. Pozba%viony absolutnego, substancjalnego charakteru świat nie istnieje całkowicie samodzielnie. lecz jest ontycznie zależny od Boga i w pełni poznawalny przez człowieka. Berkeley uważa, że niematerialne „idee-rzeczy" posiadają taką samą konotację, jak to, co w codziennym doświadczeniu pragmatycznie nazywamy rzeczami: jak to. do czego sensownie odnosi się język opisujący rzeczy. Rzeczy mają wszystkie cechy zawarte w charakterystycznej treści nazwy „idea-rzecz". Filozoficzna kategoria „przedmiot materialny" jest natomiast dla Berkeleya typowym przykładem bezsensownego i bezużytecznego pseudoprobiemu.

Czy Berkeley jest rzeczywiście, jak się dosyć powszechnie przyjmuje - by wskazać tylko na tak wybitnych myślicieli, jak George Edward Moore, Bertrand Russell. Edmund Husserl. Roman Ingarden czy Kazimierz Ajdukiewiez - klasycznym reprezentantem skrajnej wersji idealizmu epistemologicznego?[21] Przypisywane Berkeleyowi stanowisko zakłada, że przedmioty per-

[20] Por. *Siris*. art. 266. gdzie *Berkeley* krytykuje kartezjan *(Carusuzns;* za traktowani* percepcji zmysłowej jako sposobu myślenia ta *mode of ihinkuig'*.

[21] G. E. Moore. *The Refutation of Idealism*. *w*. tegoż. *Philosophical Słudies. Lcnńon* 1951. s. 1-20: B. Russell. *Zagadnienia filozofii,* tłum. L. SUberstein. Warszawa 1913. a. 34: E. Huaserl. *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii- Księga* druga, przekl D. Gierular.-

cepcji są niesamoistne i całkowicie zależne od przeżyć psychicznych podmiotu poznania, że wszechświat ma charakter mentalny i jest sprowadzony do treści poznawczych podmiotu lub podmiotów. Czy krytyka idealizmu epistemologicznego jest jednak w stanie godzić w „ideistyczną" epistemologię Berkeleya? Czy obecne w i d e i - r z e c z y własności lub momenty charakteryzujące rzeczy zmysłowe mają całkowicie subiektywny charakter? Czy są jedynie przeżyciami psychicznymi podmiotu? Czy wreszcie samo istnienie doświadczanych rzeczy nie ma żadnego odpowiednika w rzeczywistości?

Analiza przedstawionych przez Berkeleya zasad poznania ludzkiego dowodzi, iż jego rozważania nie wiodą wcale do subiektywizmu, immanentyzmu i akosmizmu. Zmysłowe i d e e - r z e c z y nie są epifenomenami świata idealnego, lecz stanowią „rezultat powszechnych znanych praw natury i pochodzą z zewnątrz", istnieją „w sposób stały i prawidłowy, zgodnie z prawami natury"[22]; nie są dowolnie kształtowane, lecz stanowią ograniczenia samoistnej działalności myślowej podmiotu. Berkeley nieustannie podkreśla zewnętrzne uwarunkowanie i determinowanie poznania, skrępowanie myślenia i jego zewnętrzne pobudzanie. „Rzeczy, zwane dziełami natury, [...] nie zostały wytworzone przez akty woli ludzkiej ani nie są od nich zależne", składają się na „urządzenie natury" i zostały stworzone przez Boga „w taki sam sposób i w takim porządku, jak zostało to przedstawione w księdze *Genesis*"[23]. Rzeczom i ich własnościom przyznaje więc Berkeley ontyczną obiektywność. Także istnienie świata nie jest uwarunkowane przez odnoszące się do rzeczy przeżycia czy akty poznawcze podmiotu, choć sam świat rzeczy bezwładnych i biernych ze swej istoty nie istnieje autonomicznie, lecz warunkowany jest przez aktywną zasadę metafizykalną - obiektywny, realny Absolut. I choć i d e a jest *datum,* pojawiającym się w percepcji zmysłowej, nie znaczy to wcale, że jedynie percepcja konstytuuje i d e e, że znajdują się one pod wyłączną kontrolą podmiotu poznającego. I d e e - r z e c z y nie są ani modyfikacjami podmiotu, ani elementami przeżycia, występują niezależnie od woli czy inicjatywy podmiotu i wyposażone są we własności, jakich on sam jest pozbawiony. Poznanie i d e i jest przedmiotowo odniesione do różnych i zewnętrznych wobec umysłu bytów. Nie mają one charakteru mentalnego, lecz odznaczają się typowymi, ontycznie obiektywnymi zmysłowymi jakościami, postrzeganymi przez różne zmysły, takimi jak twardość, nieprzenikliwość, kształt, barwa, zapach etc.[24] W sensie swoistości własności, w jakie jest wyposażony, przedmiot naocznie dany w doświadczeniu zmysłowym odznacza się więc względnym autonomicznym istnieniem wobec

ka, Warszawa 1974, s. 171; R. Ingarden, *Upodstaw teorii poznania*. Część pierwsza. Warszawa 1971 s. 37—142 oraz tenże, *Niektóre założenia idealizmu Berkeleya,* w: *Księga pamiątkowa Towarzystwa Filozoficznego we Lwowie,* Lwów 1931, s. 215-258; K. Ajdukiewicz, *Epistemologia i semiotyka,* w: tegoż, *Język i poznanie,* t. II, Warszawa 1985, s. 109-110.

[22] *Traktat,* art. 62.

[23] *Philosophical Commentaries,* I, art. 837; *Traktat,* art. 146; *Letters,* VIII, s. 37.

[24] *Traktat,* art. 37; *Trzy dialogi,* s. 282; *The Theory of Vision,* I, art. 21.

mającego odmienną naturę podmiotu boskiego i ludzkiego. Natomiast samo istnienie przedmiotów zmysłowych jest *extra mentem.*

Istnieją, podkreślane przez Berkeleya, wyraźne różnice pomiędzy ideami zmysłowymi a ideami refleksji czy wyobraźni, które, chociaż pochodne względem tych pierwszych, są dowolnie wywoływane i kontrolowane. W *Philosophical Commentaries* Berkeley mówi nawet o „realnych ideach" w odróżnieniu od idei wyobraźni[25]. To, że idea jest aktualnym lub możliwym przedmiotem poznania, nie znaczy wcale, ze jest wyłącznie treścią poznania czy aktem psychicznym. Zmysłowe idee-rzeczy, oprócz tego, że są doświadczane, są jeszcze czymś więcej - tworzą realną empiryczną'rzeczywistość. *Esse* zawiera *percipi* jako część swego znaczenia, nie będąc ani jakościowo, ani numerycznie identyczne z tym, co jest oznaczane przez *percipi.* Jest to jedyna w swoim rodzaju zależność pomiędzy podmiotem percepcji a światem rzeczy zmysłowych, zależność wyłącznie poznawcza, gdyż świat rzeczy zmysłowych nie jest konsubstancjalny z postrzegającym je podmiotem. Immaterialny świat nie jest subiektywnym (w sensie „indywidualnym") światem podmiotu poznania, lecz dostępny jest poznaniu wielu podmiotów. „Treść" doświadczenia zmysłowego przekazywalna jest w mającym obiektywne znaczenie języku, któremu - w aspekcie postulatu jego uściślenia, usensownienia i „uniesprzecznienia" - Berkeley poświęcił tak wiele uwagi (por. rozdział następny). Nie jest ograniczona do subiektywnych (unikalnych niczym doświadczenie mistyczne) przeżyć podmiotu, lecz posiada intersubiektywny charakter.

Dążąc do skonstruowania immaterialistycznej „empirycznej metafizyki", Berkeley nieustannie musi stawiać czoła wymogom „myślenia transcendentalnego"[26], rozpoczynającego od zbadania warunków możliwości poznania, i niebezpieczeństwu fenomenalistycznych konsekwencji rygorystycznego empiryzmu (których nie wahał się przyjąć Hume). Z jednej strony broni się przed zawężeniem swej „ideistycznej" koncepcji poznania do interpretacji psychologistycznej, daleki od immanentyzmu czy subiektywizmu, a z drugiej strony nie uważa też, by był to sposób poznania prawomocny dla każdej rozumnej istoty poznającej, w tym dla Boga; w porządku ontycznym oznacza to, że można przedstawić przedmioty doświadczenia jako istniejące w powszechnym, obiektywnym związku zjawisk. Nie pociąga to jednak za sobą konieczności rozpatrywania ich poza związkiem z możliwym doświadczeniem -

[25] *Philosophical Commentaries.* I, art. 657 a.

[26] Filozofią Berkeleya, jak zobaczymy w rozdziale VI, można określić jako transcendentalną zarówno w znaczeniu kantowskim transcendentalne jest „wszelkie poznanie, które zajmuje się w ogóle nie tyle przedmiotami, ile naszym sposobem poznawania przedmiotów, o ile sposob ten ma być *a priori* możliwy"; I. Kant. *Krytyka czystego rozumu,* przekł. R. Ingarden. Warszawa 1957. t. I, s. 86), jak i w sensie używanym przez Schellinga, który mówi, że filozotia transcendentalna przyjmuje przeciwstawny do filozofii przyrody kierunek i - wychodząc od tego. co podmiotowe, jako od tego. co pierwotne i absolutne - pokazuje, jak powstaje z niego to. co przedmiotowe (F. W. J. Schelling, *System idealizmu transcendentalnego. O historu nowszej filozofii.* przekł. K Krzemieniowa. Warszawa 1979, s. 14).

a więc jako przedmiotów zmysłowych *(sensible things)* - poza związkiem ze zmysłami w ogóle czy ze względu na rolę „umysłu" w syntetyzowaniu danych pochodzących z różnych zmysłów i w organizacji postrzegania zmysłowego (na przykład zdolności organizowania i porządkowania przestrzeni wizualnej); czyli „poza umysłem". Użycie terminu „idea" na oznaczenie przedmiotu poznania ma sugerować, że wiedza o przedmiocie posiada, w przeciwieństwie do immanentnej samowiedzy podmiotu, charakter transcendentalny. „Zaistnienie" idei jest według Berkeleya niezależne od woli czy świadomości podmiotu, natomiast sam uobecniający się w doświadczeniu sposób ich istnienia, znaczenie oraz usytuowanie w przestrzenno-czasowym spektrum jest korelatem zarówno aktów poznawczych konkretnych indyrwiduów, jak i ogólnego, właściwego podmiotowi ludzkiemu jako takiemu, sposobu poznawania. Określony zasięg zdolności i kompetencji poznawczych człowieka, w które został on wyposażony przez Boga, warunkuje i poprzedza doświadczenie oraz przesądza o specyficznym, ludzkim pojmowaniu świata. W tym znaczeniu świat idei-rzeczy istnieje „w umyśle" człowieka. Mimo tego jednak, że ludzka percepcja świata odbywa się „tak niewieloma ograniczonymi, ciasnymi drogami *(...few, strinted, narrow inlets of preception)*[27] w porównaniu z ewentualnymi możliwościami innych „duchów", jego poznanie jest według Berkeleya adekwatne i wystarczające. Idea-rzecz jest pewnym aspektem czy elementem sytuacji poznawczej i działalności zmysłowej człowieka, które ją współtworzą i poza którymi nie może w taki sam sposób istnieć. Stanowią one określający ciągłość doświadczenia kontekst, w którym każdy element, każda treść doświadczenia występuje.

W koncepcji Berkeleya pojęcie obiektywności nie wykracza poza przedmiotowość immaterialnego świata i stosuje się do każdorazowo wyznaczanych przez jego charakter sytuacji. Poznający podmiot należy, poprzez zakorzenione w świecie doświadczenie, do systemu powiązanych ze sobą rzeczy, procesów i zdarzeń i ten system warunkuje każdy ze swoich elementów, ale także odwrotnie - poznający człowiek również w jakiejś mierze współtworzy całość systemu. Przedstawiona przez Berkeleya po raz pierwszy w *An Essay towards a New Theory of Vision* analiza percepcji zmysłowej była podstawą wszystkich fundamentalnych założeń „ideistycznej" epistemologii i jej naczelnej zasady *esse est percipi aut percipere.* Nowa, odkryta przez Berkeleya empirystyczną teoria postrzegania przestrzeni, dominująca przez wiele lat w psychologii[28], była podstawą jego krytyki reprezentacjonistycznej teorii percepcji Locke'a i przesłanką zasadniczego dla immaterializmu wniosku o relatywnym charakterze przestrzeni.

W swojej oryginalnej teorii percepcji przestrzeni Berkeley zajmuje stanowisko stwierdzające, iż na sądy na temat rozciągłości, wielkości i wzajemne-

[27] *Traktat,* art. 81.

[28] Por. G. S. Brett, *Historia psychologii,* przekł. J. Makota, Warszawa 1961, s. 373-378 oraz J. E. Hochberg, *Percepcja,* przekł. B. Baranowski, Warszawa 1970, s. 63-69, 139-143.

go usytuowania przedmiotów wobec siebie składają się dane, które pochodzą z różnych zmysłów, gdzie główną rolę odgrywa zmysł dotyku. Percepcja wzrokowa wielkości i odległości ma stały związek z doświadczeniem kinestetycznym, nie jest więc jednorazowym aktem naoczności, ale rezultatem kompleksowego i długotrwałego doświadczenia. Przestrzeń istnieje według Berkeleya „w umyśle", gdyż w syntezie heterogenicznych zmysłów wzroku i dotyku oraz w pojmowaniu (a nie bezpośrednim postrzeganiu) odległości, wielkości i położenia przedmiotów percepcji konieczny jest udział sądu umysłu, który organizuje i porządkuje przestrzeń wizualno-kinestetyczną. Berkeley odrzuca tu przekonanie, że same spostrzeżenia składają się z elementów pojęciowych czy apriorycznych, oraz czysto geometryczne rozwiązanie problemów widzenia przestrzeni, które sprowadzało percepcję wzrokową i ocenę odległości do aspektów geometrycznych: linii i kątów, pod jakimi promienie światła zbiegają się, tworząc obraz w źrenicy oka, stanowiący pierwotne *datum* w spostrzeżeniu zmysłowym. Nie istnieje, według Berkeleya, substancjalna „geometria naturalna", gotowa przestrzenna struktura świata, oddająca obiektywny i absolutny charakter przestrzeni[29]. Przestrzeń istnieje „w umyśle", ponieważ spostrzeganie przestrzenności przedmiotów jest czymś zupełnie innym od domniemanej percepcji abstrakcyjnej przestrzeni geometrycznej czy też od pojęcia absolutnej, nieskończonej przestrzeni newtonowskiej.

Berkeley sądził, że człowiek niewidomy od urodzenia nie potrafi wytworzyć pojęcia przestrzeni jako obiektywnej i ustalonej konfiguracji jej pierwotnych elementów składowych, które miałyby stanowić konstrukcję doświadczenia. Autor *An Essay towards a New Theory of Vision* i *The Theory of Vision or Visual Language* wykluczał też, aby stało się to możliwe z chwilą odzyskania wzroku przez niewidomego od urodzenia. Ten eksperyment myślowy, znany jako „Molyneux problem" od nazwiska Williama Molyneuxa (*Dioptrics*, 1692), wykładowcy uniwersytetu w Dublinie, często - szczególnie w *Philosophical Commentaries* - przykuwał jego uwagę. Berkeley zakładał, że po odzyskaniu wzroku postrzeganie nie dostarczy człowiekowi od razu pewnych i adekwatnych informacji o jakimś ustalonym obiektywnym porządku przestrzennym świata rzeczy; nie postrzegamy obiektywnej przestrzeni, lecz postrzegamy przestrzennie. Dokonana w roku 1728 pierwsza udana operacja usunięcia katarakty i szeroko opisywane pierwsze wzrokowe doświadczenia młodego pacjenta potwierdziły te przypuszczenia: czyniąc po raz pierwszy użytek ze swego wzroku, nie potrafił on ocenić odległości przedmiotów ani prawidłowo odróżnić ich wielkości i kształtu. Okazało się, jak przewidywał Berkeley, iż przestrzenne postrzeganie - a nie postrzeganie „gotowej' przestrzeni - jest kwestią nabywanej umiejętności. Uczymy się dotykać przedmiotów, które widzimy, oraz widzieć przedmioty, których dotykamy. Następuje to w pierwszych, utrwalonych w dzieciństwie doświad~~czeniach~~ lub - jak w „problemie Molyneuza" - po odzyskaniu wzroku. Jest to według Berkeleya dowód na to, że nie istnieje, będąca obiektem zewnętrznego doznawania, przestrzeń absolutna, fizyczna „geometria naturalna", lecz jedynie przestrzeń, a właściwie przestrzenie zdobywane przez wzrok i dotyk, przestrzeń dotykowa bowiem nie jest identyczna z przestrzenią wzrokową. Skoro więc korelacja i koordynacja różnych i niewspółmiernych danych wzrokowych i dotykowych jest dziełem sądu rozumu, gdyż nie istnieją idee wspólne dla obu zmysłów, postrzegany przedmiot, składając się z tak różnych łączonych przez umysł danych zmysłowych, nie może mieć — wbrew temu, co zakładał Locke - jednej, nieznanej, zewnętrznej przyczyny. Na tym właśnie Berkeley opiera swą krytykę Lockowskiej reprezentacjonistycznej przyczynowej teorii percepcji; przedmiot nie jest przyczyną ukonstytuowanego i poznawanego w doświadczeniu swego zjawiska, lecz sam stanowi *datum* percepcji. Jest ideą-rzeczą.

To, że idee są obecne „w umyśle", nie oznacza, że rzeczy nie znajdują się poza umysłem, że nie zajmują miejsca w realnej, czyli tworzonej przez nie przestrzeni, zorientowanej względem podmiotu percepcji. Określenie „w umyśle" nie posiada u Berkeleya charakteru topologicznego: „gdy mówię o przedmiotach, że istnieją w umyśle lub że są odciśnięte w zmysłach, nie chciałbym, aby było to rozumiane w grubym, dosłownym znaczeniu, jak wówczas, gdy mówimy, że ciała istnieją w danym miejscu lub że pieczęć zostawia odcisk w wosku"[30]. Przestrzeń zwrązana jest z zajmującymi ją zmysłowo postrzeganymi rzeczami, nie jest więc całkowicie dowolną, immanentną treścią świadomości, nie jest jednak także czymś istniejącym samym w sobie. Nie może być również analizowana *a priori,* jej poznanie sprowadza się bowiem do rozpatrywania doświadczanych przez podmiot „odległości, wielkości i sytuacji przedmiotów"[31]. Wszystkie wyobrażenia przestrzenne: odległości, wielkości, bryłowatości etc. pochodzą z przechowywanych w umyśle uprzednich doświadczeń, na przykład ruchu chodzenia lub chwytania: „gdybym więc założył, że cały świat, oprócz mojego własnego ciała, został unicestwiony, i powiedział, że istnieje jeszcze czysta przestrzeń, to nie rozumiałbym przez to nic innego niż tylko to, iż uważam za możliwe, aby członki mego ciała poruszały się we wszystkich kierunkach bez najmniejszego oporu; gdyby jednak również moje ciało zostało unicestwione, wtedy nie mogłoby być żadnego ruchu, a zatem i przestrzeni"[32]. Człowiek stanowi jednolity system psychofizyczny, jest realną częścią czasoprzestrzeni, którą współtworzy przez pewne czynności cielesne, pozostające w związku z dokonującymi się przeżyciami świadomymi.

[29] „[...] nie postrzegamy przy pomocy geometrii *(we do not see by geometry)"; The Theory of Vision,* I, art. 32.

[30] *Trzy dialogi,* s. 296.

[31] *An Essay,* I, art. 1, 21.

[32] *Traktat,* art. 116; por. także *Philosophical Commentaries,* I, 363 a oraz *Trzy dialogi,* s. 221.

Podobnie jak przestrzeni, której nie daje się „pojąć bez ciała i ruchu" tak też czasu nie można, według Berkeleya, rozważać jako „abstrakcyjnego trwania (*duration in abstract*)" w oderwaniu od „wszelkich poszczególnych działań i idei, które stanowią o różnorodności naszych dni"[33]. Relatywizując przestrzeń i czas, Berkeley odrzuca newtonowskie kategorie absolutnej przestrzeni i absolutnego czasu. Negując możliwość istnienia absolutnej przestrzeni samej w sobie, niezwiązanej z jakimkolwiek ciałem, sprowadza on wszelki ruch ciał do oddziaływania z innymi ciałami i wyklucza zarazem możliwość ich oddziaływania z absolutną przestrzenią. Koncepcja zewnętrznej wobec podmiotu, ale istniejącej „w umyśle" przestrzeni, ściśle powiązanej z percepcją i doświadczeniem zmysłowym ciał, była odpowiedzią Berkeleya na stanowiska Malebranche'a i Newtona, którzy - opierając się na odmiennych założeniach - utrzymywali, że związek pomiędzy percepcją przestrzeni a jej istnieniem nie jest konieczny. Berkeleyowska koncepcja przestrzeni relatywnej była wyzwaniem, rzuconym zarówno mającej istnieć w Bogu rozciągłości idealnej (Malebranche), jak i absolutnej przestrzeni materialnej (Newton). Berkeley odrzucał także zdecydowanie panteistyczne i deistyczne próby „deifikacji" przestrzeni fizycznej, o co oskarżał Henryego More'a. Josepha Raphsona oraz Spinozę. Locke'a i Newtona[34]. W swojej koncepcji przestrzeni. jako wzajemnego usytuowania doświadczanych zmysłowo idei-rzeczy. Berkeley pragnął uniknąć panteistycznych konsekwencji teorii, traktujących przestrzeń jako atrybut Boga: był też bezkompromisowy w swej krytyce koncepcji „antyteistycznej" absolutnej przestrzeni materialnej, pozostającej poza zasięgiem omnipotencji sprawczej Boga. niestworzonej, nieruchomej. zawsze tej samej i niepozostającej w żadnym stosunku do czegokolwiek poza nią samą.

Zasada *esse est percipi aut percipere* podkreślać ma realność, pierwotność oraz obecność „tu i teraz" doświadczanego immateriainego świata. Jest ona odsłonięciem przed systematycznym poznaniem horyzontu bytu przy założeniu jego nieskrytości. jego „obecności dla nas"[35]. Berkeley posługuje się kategorią „percepcji (*percipi*)" w bardzo szerokim znaczeniu, używając zamiennie takich terminów, jak postrzegać *(to perceiie).* pojmować *(to conceiie).* poznawać. wiedzieć *(to knoic).* ujmować *(to comprekend, to apprehend),* być świadomym *(to be conscious ofi.* Podobnie jak Locke i Malebranche. rozumie przez percepcję każdy akt poznania *(act of understanding). Percipi* obejmuje zarówno proste postrzeganie zmysłowe, jak i aktywność teoretyczną podmiotu - każdą czynność poznawczą, w wyniku której rzeczy, procesy, zdarzenia, relacje charakteryzowane poznawczo, czyli ujęte jako idee lub pojęcia *(notions)*, trafiają „do umysłu". Natomiast percepcja zmysłowa to kompleksowe doświadczenie, w którym uczestniczą wszystkie zmysły. Postrzegać

[33] *Traktat,* art. 97.

[34] *Philosophical Commentaries.* I. art. 395 oraz 29C: *Traktat,* art. 117.

[35] *Traktat,* art. 60.

zmysłowo to, tak jak w znanym przykładzie z drzewem wiśniowym w *Trzech dialogach,* widzieć barwę, odczuwać dotykiem kształt i miękkość owocu, smakować go i czuć jego zapach. Percepcja zmysłowa obejmuje wszelkie doświadczenie lub eksperyment, w tym także obserwacje za pomocą teleskopu czy mikroskopu, które odkrywają niewidzialne dla nieuzbrojonego oka obiekty. *Percipi* wykracza jednak poza to, co da się naocznie ująć czy wywieść z doświadczenia zmysłowego, co zostało - zgodnie z wymaganiami rozumu - wywnioskowane ze zjawisk. *Percipi* obejmuje także wszystko, co w niesprzecznej formie pomyślane, o czym można wiedzieć, co daje się pojąć i zrozumieć, co można ująć „w jakimkolwiek zrozumiałym znaczeniu"; Berkeley używa nawet określenia „percepcja słów"[36].

Przedmioty istniejące „w umyśle" to, według Berkeleya, przedmioty „postrzegane lub znane *(perceiued or known)",* ale także z założenia poznawalne: „dostępne zmysłom *(sensible)",* „postrzegalne *(perceiuable)*" lub „dostępne umysłowi *(intelligible)*"; to przedmioty, które „można przedstawić sobie" jako „możliwie istniejące i niesprzeczne", co można „pojąć, choćby w myśli tylko *(...conceiue, euen in thought)"*[37]. „W umyśle" istnieje to, co umysł „ujmuje *(comprehends)* lub postrzega", o czym „nas zmysły lub rozum informują *(inform)",* co daje się ująć zmysłowo (co jest zmysłowo poznawalne, *sensible)* lub wyobrazić (co jest wyobrażalne, *imaginable),* co - najogólniej mówiąc - ma poznawczy związek z umysłem[38]. Stwierdzenie prawdziwości jakiegoś stanu rzeczy - tego, że istnieje lub zachodzi - wymaga wydania sądu, a więc także istnienia poznającej świadomości. „Ja poznaję" towarzyszy wszelkim doznaniom i aktom poznawczym. „W umyśle" istnieją więc wszystkie rzeczy, zdarzenia, relacje i osoby, które „znam, które nazywam i o których rozmawiam", „poza umysłem" zaś istnieć musiałoby coś, co „pod żadnym względem nas nie dotyczy", co jest nieznane i z zasady niepoznawalne — przedmioty, które miałyby posiadać „absolutne istnienie *(an absolute existence)*", „zmysłowe rzeczy same w sobie *(sensible objects in themselves)",* byty, które nie pozostają „w żadnym stosunku do ciał zmysłowych", bliższe niebytu *(nonentity)* niż czegoś realnego[39].

Percipi obejmuje także postrzeganie rzeczy bezpośrednio niedostępnej zmysłom lub aktualnie niedoświadczanej przez dany podmiot, choć istniejącej realnie. Następuje to poprzez ugruntowane na poprzednim doświadczeniu „sugerowanie *(suggestion)",* które oparte jest na relacji między znakiem (czyli ideą bezpośrednio postrzeganą) a rzeczą oznaczaną (czyli ideą współwystępującą, choć bezpośrednio niepostrzeganą). Berkeley, podobnie

[36] *Ibidem,* Wstęp, art. 20 (w oryginale: *„perception of words";* w tłumaczeniu polskim: „gdy postrzega pewne słowa").

[37] *Traktat,* art. 6, 86; *Trzy dialogi,* s. 211, 212, 234, 238, 270.

[38] *Trzy dialogi,* a. 233, 290, 296, 301.

[39] *Traktat,* art. 24, 77; *Trzy dialogi,* s. 262; *Traktat,* art. 60.

jak później Thomas Reid i David Hume, uważa, że - skoro idea może być podobna tylko do idei - idee-rzeczy nie są reprezentacjami jakichś pierwowzorów zupełnie odmiennego rodzaju, lecz znakami *(signs)* innych idei. Według tej teorii znaku i oznaczania - która okazuje się być, według Berkeleya, jedynym prawidłowym epistemologicznym wyjaśnieniem relacji zachodzących w porządku realnym rzeczy zmysłowych — idee-rzeczy pozostają do siebie w takim samym stosunku, jaki wiąże znak z oznaczaną rzeczą. (Analiza teoriopoznawcza wyklucza podobieństwo konkretnych idei zarówno do abstrakcyjnych, pozbawionych jakości wtórnych rzeczy materialnych, jak też do aktywnych podmiotów myślących - żadne z nich nie mogą być przyczynami idei). Dzięki istniejącej w umyśle tendencji do „analogii i antycypacji przyszłości" można w ten sposób poznać przyczynę, skutek czy fakty współwystępujące[40]. Sugerowanie jako w gruncie rzeczy bezwiedne kojarzenie idei - na przykład danych różnych zmysłów - może być, wbrew obiekcjom niektórych badaczy[41], na gruncie filozofii Berkeleya odróżnione od świadomego i aktywnego sądzenia i wnioskowania.

Wnioskowanie nie zachodzi bezwiednie, lecz jest aktem samoświadomego umysłu; nie podpada według Berkeleya pod zasady asocjacji, która miałaby - jak uważali Hobbes, Locke, Newton, Hume (który twierdził nawet, że kojarzenie idei jest swego rodzaju przyciąganiem) czy Hartley - sprowadzać poznanie do ciągów czy sekwencji idei, łączących się mechanicznie według podobieństwa lub bliskości w czasie i przestrzeni. Berkeley daleki jest od traktowania wszelkiego poznania jako doznawania i wyraźnie przeciwstawia poznanie dyskursywne faktom spostrzeżeniowym i zdaniom o treści zmysłowo-naocznej: „postrzegać to jedna rzecz, a sądzić *(to judge)* - druga. Podobnie czym innym jest sugerowanie, a czym innym wnioskowanie. Zmysły sugerują i postrzegają rzeczy. Natomiast przy pomocy rozumu *(understanding)* wydajemy sądy i wyciągamy wnioski [...]"; „wiedza nie składa się z biernych percepcji, ale z rozumowania o nich"[42]. Owo łączenie treści poznawczych nie sprowadza się tutaj do psychologicznych zasad kojarzenia, ale znajduje obiektywną ważność i ontologiczne uprawomocnienie w postaci prawdziwych wyników poznawczych ukazujących naturalne prawa, istnienie i swoistość realnych przedmiotów zmysłowych. Percepcja tego, co istnieje, nie ogranicza się - wbrew solipsystycznym interpretacjom epistemologii Berkeleya - do zdarzeń i faktów z naszej własnej biografii. Obejmuje także wnioskowanie o jakichś zdarzeniach ze zdarzeń bieżących i wspomnień oraz konstrukcje twier-

[40] *An Essay towards a New Theory of Vision,* I, art. 39 oraz *Traktat,* art. 105. Por. także *Traktat,* art. 30-31. 43. 65 oraz *Trzy dialogi,* s. 217, 219, 251.

[41] Por. na przykład G. Dicker, *The Concept of Immediate Perception in Berkeley's Immaterialism,* w: *Berkeley: Critical and Interpretiue Essays,* C. M. Turbayne (ed.), Minneapolis 1982, s. 48-56.

[42] *The Theory of Vision,* I. art. 42 oraz *Siris,* V, art. 305; por. także *The Theory of Vision,* I, art. 16 oraz *Siris,* V, art. 141, 253, 289, 293-294, 297-299, 301-303, 306, 349.

dzeń dotyczących klas przedmiotów, których nie wszystkie składniki dane są w doświadczeniu. Poznanie nie musi też przebiegać „bezpośrednio i pozytywnie", lecz - jak w przypadku Objawienia - wystarczy tylko „względne pojmowanie *(relative notion)*"[43].

Tworzące immaterialną rzeczywistość fakty istnieją także, nie będąc aktualnie doświadczane, ale „wciąż w relacji do percepcji", to znaczy mogą być postrzegane w określonych możliwych warunkach: na przykład istnieje wciąż jeszcze niepoznany „niezmierzony obszar świata", który stanowi element postrzeganego przez nas układu kosmicznego[44]. „W umyśle" nie wyklucza istnienia żadnej rzeczy, „dającej się ująć zmysłowo lub wyobrazić", nawet w miejscu, gdzie nie ma żadnego obserwatora: „zagadnienie, czy Ziemia porusza się, czy też nie, sprowadza się w rzeczywistości do tego jedynie, czy obserwacje astronomów dają podstawę do wniosku, że w przypadku znalezienia się w takim położeniu i takiej odległości od Ziemi, jak od Słońca, postrzegalibyśmy, że Ziemia porusza się w chórze planet"[45]. Można, powiada Berkeley, wyobrazić sobie rzeczy, których nikt aktualnie nie postrzega, ale wówczas tworzymy te idee „w naszym umyśle", a więc postrzegamy je, myślimy o nich, jak również możemy w każdej chwili utworzyć idee kogoś, kto może je postrzegać *(the idea of anyone that may perceive them),* choć w tym przypadku zaniedbujemy tego[46]. „W umyśle" istnieje to wszystko, co realnie możliwe, należące do tego, co może zajść w przyszłości. Rozważany w ujęciu transcendentalnym, w kategoriach możliwości ludzkiego poznania czy dostępności poznaniu człowieka, byt obejmuje także obszar tego, co nie jest aktualnym przedmiotem percepcji, ale może nim być jako konieczne lub tylko możliwe następstwo istnienia. Wykluczeniu podlega tym samym wszystko to, co z zasady nieweryfikowalne, co nieobserwowalne *de iure,* w rodzaju absolutnej, niepoznawalnej substancji materialnej Locke'a, która była głównym celem ataku immaterializmu Berkeleya. Pozwala to Berkeleyowi - przy zachowaniu prawomocności zasady *esse est percipi aut percipere,* która pokrywa się *de facto* z formułą *esse est posse percipi aut percipere* - uniknąć paradoksalnej tezy, że podmiot percepcji i to, co on aktualnie postrzega, konstytuują całość bytu[47]. *Percipi* wyraża pryncypialną poznawalność świata

[43] *Traktat,* 8. 251.

[44] *Philosophical Commentaries,* I, art. 863 oraz *Trzy dialogi,* s. 230.

[48] *Trzy dialogi,* s. 301 oraz *Traktat,* art. 58.

[46] *Traktat,* art. 23.

[47] Nawet odrzuciwszy zdecydowanie immanentystyczną interpretację immaterializmu Berkeleya, można wszak pozostać przy stawianym mu zarzucie subiektywizmu. Tak czyni Henryk Elzenberg w pracy zatytułowanej *Domniemany immanentyzm Berkeleya w świetle analizy tekstów:* „Termin «idea» zakresowo pokrywa się ze zwrotami «rzecz niemyśląca», «byt niemyślący», «nie-podmiot». Treściowo dochodzi do tego coś więcej: idea jest to rzecz niemyśląca, rozpatrywana od strony faktu, że jest postrzeżona przez podmiot i że to «bycie postrzeżoną* jest koniecznością związaną z samym jej istnieniem. W świetle całości koncepcji jasne jest przy tym, że to «bycie postrzeżoną» jest albo warunkiem istnienia, albo - w mocniejszym ujęciu - istnieniem samym, nie zaś [...] jego koniecznym następstwem. Twierdzenie

jako samo następstwo jego istnienia. O tym, co w żaden sposób niepoznawalne, nie można nawet pomyśleć, nie uciekając się do pozbawionych sensu abstrakcji, ani w żaden sposób odnieść do tego, co istnieje. Nie można też rozstrzygnąć kwestii zgodności naszego poznania z takimi całkowicie hipotetycznymi bytami. Jako to, co poznawalne, co określane mianem rzeczywistości i nieznaczące w sensie obiektywnych wyników poznawczych nic więcej niż jesteśmy w stanie pojąć, jako byt nie ukonstytuowany, ale ujawniony w akcie poznania - przedmiot poznania znajduje się w koniecznej relacji z poznającym podmiotem. Świat, podniesiony w porządku epistemologicznym do rangi problemu, nie może znaczyć więcej niż zawiera się w tym problemie. Ograniczony do tego, co - nawet jeżeli nie można wytyczyć granic poznania - p o z n a w a l n e, do szeroko pojmowanego, lecz pozostającego ciągle w zasięgu człowieka horyzontu poznawczego, świat istnieje „w umyśle", jest i d e ą - r z e c z ą, czyli aktualnym lub możliwym przedmiotem poznania.

Terminy *„esse"* i *„percipi"* nie są u Berkeleya synonimami; nie zachodzi między nimi taka trywialna równoważność. Myli się też Edmund Husserl utrzymując, iż - w berkeleyowskim sensie (któremu przeciwstawia własny) zasady *esse est percipi* - *percipi* zawiera *esse* jako „efektywną część składową"[48]. Uzależnienie świata od poznającego podmiotu, od „umysłu", ich naturalne powiązanie nie wyraża realnej tożsamości ontycznej, ale ma miejsce wyłącznie na płaszczyźnie epistemologicznej, gdzie następuje teoretyczna rekonstrukcja i uzasadnienie fenomenu poznania. Jest to jednak „umysł w ogóle", wyrażający ludzkie możliwości poznawcze, będący jednocześnie intersubiektywnym fundamentem ważności poznania: „mówiąc, że przedmioty zmysłowe nie istnieją poza umysłem, nie mam na myśli mego własnego umysłu w szczególności, lecz mówię o wszystkich umysłach. Otóż jest rzeczą jasną, że przedmioty istnieją poza moim umysłem, wiem bowiem z doświadczenia, że są niezależne ode mnie"; „spór między materialistami a mną nie dotyczy tego, czy rzeczy mają rzeczywiste istnienie *(a real existence)* poza umysłem tej czy innej osoby, lecz tego, czy mają absolutne istnienie

więc, że rzeczy są «ideami» to po prostu skondensowana w swoisty termin treść tezy subiektywistycznej [...].W terminie tym nie ma nic, co by pozwoliło p o z y t y w n i e wyjść poza tę tezę w tej właśnie ramowej i bliżej niesprecyzowanej postaci." (H. Elzenberg, *Domniemany immanentyzm Berkeleya w świetle analizy tekstów*, w: *Szkice filozoficzne Romanowi Ingardenowi w darze*. Warszawa-Kraków, 1964, s. 48. Jak zaznacza na wstępie sam autor, jest to fragment obszerniejszej rozprawy o Berkeleyu, która pozostaje w rękopisie znajdującym się w Archiwum Polskiej Akademii Nauk). Podobnie Walter T. Stace w swojej słynnej rozprawie zatytułowanej *Refutalicn of Realism* (tyła ona odpowiedzią na *The Refutation of Idealism* George'a E. Moorea) interpretuje zasadę *esse est percipi aut percipere* w duchu subiektywistycznym (por. rozdział VIII mniejszej pracy). Jednakże zarówno Elzenberg. jak i Stace przypisują Berkeleyowi obce mu w gruncie rzeczy stanowisko (mówiące, iż jedynym sensownym sposobem wyrażania istniejącego świata jest opisywanie go w terminach aktualnej percepcji i że charakterystyczną cechą i d e i, „rzeczy aiemyślącej" jest to, iż jest ona aktualnie postrzegana) i na nim właśnie opierają swoją interpretację immaterializmu w duchu subiektywistycznym.

[48] E. Husserl. *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii.* Księga druga..., s. 323.

(an absoliUe adstence), różne od tego, że są postrzegane przez Boga, i czy istnieją poza wszelkimi umysłami"; „ten tulipan może istnieć niezależnie od twego lub mego umysłu", chodzi bowiem o „wszelki umysł"[49]. Gdy Berkeley utrzymuje, że rzeczy nie mają samodzielnego istnienia „poza umysłem", znaczy to, że świat istnieje „w umyśle" w tym sensie, zgodnie z którym wszelkie charakterystyki tego świata - łącznie ze stwierdzeniem, że on jako całość lub jakiś jego element istnieje - są wynikiem władz poznawczych człowieka. Nie można poznać czegoś, co niepoznawalne, myśleć o czymś, o czym nie myślimy, czy mówić o czymś, o czym nie mówimy: „lecz umysł, nie biorąc siebie pod uwagę, łudzi się myślą, że może sobie wyobrazić i że sobie wyobraża ciała, które istnieją przezeń niepomyślane, czyli znajdują się poza nim, mimo że są one jednocześnie przezeń pomyślane lub w nim obecne"[50].

Najczęściej zarzuca 6ię Berkeleyowi, że popełnia on typowy dla subiektywi6tycznego idealizmu epistemologicznego błąd utożsamienia przeżycia

[49] *Trzy dialogi*, s. 263, 270-271, 203; por. także s. 231. Jeśli chodzi o stwierdzenie, że rzeczy są „postrzegane przez Boga" lub „istnieją w Boskim umyśle", to Berkeley nadaje mu określoną, specyficzną treść. Por. rozdział następny.

[50] *Traktat*, art. 23. A. Hochfeldowa (*Kryzys teologii naturalnej: George Berkeley*, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej" 1971, t. 17, s. 190) oraz E. A. Sillem *(George Berkeley and the Proofs for the Existence of God*, London 1957, s. 139) utrzymują, że zwrot „istnieć w umyśle" w zastosowaniu do umysłu ludzkiego nie był z punktu widzenia całości doktryny Berkeleya najszczęśliwszy. H. Elzenberg *(Domniemany...*, s. 38) powiada, że jest on „arcymylący i czytelnikowi dzisiejszemu może się wydać wybrany jak najfatalniej". C. M. Turbayne uważa, że *in the mind* to „martwa przenośnia", z której skorzystał Berkeley *(Berkeley and Russell on Space*, „Dialectica" 1954, t. VIII, z. 3, s. 214). Jednakże zwrot ten nie jest wcale w języku angielskim martwy. W takich sformułowaniach, jak *to bear in the mind, to keep in the mind* podkreśla przytomność i uwagę umysłu oraz jego wzgląd na daną rzecz. Określenie *in the mind* oznacza u Berkeleya „w zasięgu umysłu" (tak jak *in the sight* - „w zasięgu wzroku"), zaś *out of the mind* - „poza zasięgiem umysłu" *(out of the sight* - „poza zasięgiem wzroku"). W *Trzech dialogach* Filonous powiada do Hylasa, iż używając określenia „w umyśle" wpisuje się w tradycję i potoczny sposób mówienia: „do takiego używania wyrazów upoważnia mnie powszechny zwyczaj, który, jak wiesz, jest prawem dla języka. Wszak to rzecz najbardziej utarta, że filozofowie mówią o bezpośrednich przedmiotach myślenia jako o przedmiotach istniejących w umyśle" *(Trzy dialogi*, s. 297). Według H. Elzenberga „być w umyśle" znaczy „być postrzeganym", „poznawanym" czy „ujmowanym *(comprehended)"* przez umysł. Cytuje on M. Chastainga *(Berkeley defenseur du sens commun et theoricien de la conscience d'altrui*, „Revue Philosophiąue de la France et de 1'štranger" 1953, t. 3-6, s. 223), który twierdząc, że zwrot w tym znaczeniu był „tradycyjny", przytacza na poparcie używane przez Arnaulda sformułowanie *„esse obiectwum in intellectu"*. Podobnie A. Collier we wstępie do *Clauis Uniuersalis* napisał: „[...] wszelka materia, ciało, rozciągłość etc. istnieje w umyśle lub w zależności od umysłu" *(Domniemany...*, s. 41-42). A. Hochfeldowa pisze, że Berkeley używał tego zwrotu „dla charakterystyki sytuacji poznawczej oraz dla podkreślenia substancjalnej nieeamodzielności idei: są zależne od umysłu w tym sensie, że ich istnienie zawiera się w akcie poznawczym umysłu, stanowiącym jak gdyby ich *substratum*, w którym istnieją nie jako własności, ale rzeczy postrzeżone w tym, co je postrzega [...]). Jak słusznie ktoś zauważył, uniknęłoby się być może nieporozumień, gdyby Berkeley, mówiąc o sposobie istnienia idei w stosunku do umysłów skończonych, użył był zwrotu, że istnieją «dla umysłu», zachowując określenie «w umyśle» na oznaczenie sposobu istnienia idei w stosunku do Boga" *(Kryzys...*, s. 190-191), A. A. Luce powiada, że „w u m y ś l e" jest skrótem od zwrotu „w relacji do umysłu *(in relation to the mind)"*-, *The Dialectic of Immaterialism...*, s. 164-167; *Berkeley's Existence in the Mind*, „Mind" 1941, nr 1, s. 250.

psychicznego z przedmiotem poznania i traktowania ich jako elementy jednorodne; że definiując idee jako twory psychiczne, bierze wyraz postrzegać" w tym sensie, co „świadomie przeżywać", i nie zdaje sobie w ogóle sprawy z intencjonalnego charakteru poznania. Krytykuje się go za to, że nie potrafi dostrzec, iż przedmiot i podmiot to dwie różne rzeczy, identyfikując przedmiot z wrażeniem przedmiotu, akt doznawania z doznawanym przedmiotem określając je wspólnym mianem „wrażenie" i traktując tak, jakby były tą samą rzeczą[51]. Jednakże, wbrew tym opiniom, Berkeley, wprowadziwszy termin „umysł", nadał mu zupełnie inną niż „świadomość" treść i znaczenie. Stwierdzenie, że idee istnieją „w umyśle", że są przedmiotami poznania, nie jest tym samym, co przyznanie, że istnieją one w świadomości, są świadomości treścią, elementem konstytutywnym podmiotu czy osoby, tak jak jest nim wypełniająca świadomość złość, gniew czy dążenie do celu. Berkeley wyraźnie oddziela od siebie takie zjawiska psychiczne, jak uczucia, akty wolicjonalne, wyobrażenia, spostrzeżenia. Poznanie faktów, czyli sądy i myśli o świecie, opiera tylko na tych ostatnich, to jest spostrzeżeniach zmysłowych. Będąc empirystą, nie stoi jednak, w przeciwieństwie do Locke'a czy później Hume'a, na stanowisku mechanistyczno-sensualistycznego doświadczenia z podmiotem jako biernym odbiorcą percepcji, „wiązką wrażeń", które tworzą jego strukturę i charakter. Poznanie nie sprowadza się u Berkeleya do percepcji zmysłowej i dokonywanych przez umysł na wrażeniach psychologicznych operacji łączenia, kojarzenia, porównywania, uogólniania etc. Nie jest konstytuowane wyłącznie przez treści empiryczne, czyli zmysłowo-naoczne. Oprócz poznania przez „idee odciśnięte na zmysłach" istnieje także poznanie przez pojęcia (*notions*); tak przebiega poznanie przez podmiot nie tylko własnych operacji umysłu, ale także stosunków między rzeczami i zdarzeniami, poznanie czasu, liczby, Boga. To poznanie przez „rozumowanie czy refleksję" jest starannie przez Berkeleya odróżniane od poznania zmysłowego[52]. Tym. co odróżnia te dwa akty poznania, jest, oprócz swoistości każdego z nich, różny charakter i ontyczny status ich przedmiotów. Gdyby więc Berkeley - który przecież już w *Philosophical Commentaries* powiada, że „myślenie nie jest ideą, lecz aktem"[53] - rzeczywiście utożsamiał akt poznania z poznawanym przedmiotem i traktował je jako elementy jednorodne, nie mógłby dokonać tego kluczowego dla jego immaterialistycznej epistemologii rozróżnienia. Podobnie to właśnie realny, zewnętrzny i niebędący wyłącznie myślą czy treścią przeżycia przedmiot jest tym, co odróżnia akt percepcji zmysłowej od aktu wyobraźni.

[51] Por. G. E. Moore. *The Refulation of Idealism*.... s. 13: B. Russell. *Zagadnienia filozofii*.... s. 34: R. Ingarden. *U podstaw teorii poznania*.... s. 65, 137. 139: K. Ajdukiewicz. *Epistemologia i semiotyka*..., s. 109-110.

[52] Por. *Traktat*, art. 27, 89: *Trzy dialogi*, s. 268: *Siris*, V, art. 297, 305.

[53] *Philosophical Commentaries*, art. 808.

Berkeley twierdzi, że idea-rzecz - rozpatrywana przez niego zawsze w ramach podziału na czynność poznawczą i na to, co poznawane, na akt przedstawienia i treść przedstawienia - nie jest czymś wytwarzanym przez akt przedstawienia, gdyż sama akt przedstawienia (który nakierowuje się na nią) „wywołuje". Problem, w jaki sposób przedmiot poznania jest dany, „zewnętrzny" w stosunku do świadomości i „gotowy", w jaki sposób to, co podmiotowe, dołącza się do tego, co przedmiotowe, i pozostaje z nim w zgodności - jest przez Berkeleya rozwiązywany na gruncie immaterialistycznej ontologii, która traktuje empiryzm jako instrumentalną metodę metafizyki. Pytanie o status owego przedmiotu, o jego sposób istnienia nie jako czegoś immanentnego względem świadomości, lecz jako tego, ku czemu świadomość „sięga" i co do niej „wchodzi", jest u Berkeleya także pytaniem o status ontyczny podmiotu, o Ja", które nie jest ustanowione jako przedmiot (jak u Kartezjusza), oddzielony od innych przedmiotów zewnętrznych i innych osób. Berkeley w specyficzny sposób wiąże „ja", które jest jednością działania i poznawania, ze światem jako byty współzależne wobec siebie i od początku skorelowane ze sobą i sądzi, że właśnie pozbawiając świat substancjalnego charakteru, nie musi popaść, jak Kartezjusz, w aporie pytań o dowód istnienia świata na zewnątrz podmiotu ani pytań o to, jak możliwe jest poznanie.

Wbrew immanentystycznym i subiektywistycznym interpretacjom filozofii Berkeleya immaterialistyczne zasady poznania przełamują granice subiektywności; świadomość jednostkowego podmiotu nie gubi się też w bezosobowej i bezprzedmiotowej „absolutnej świadomości". Poznanie nie znaczy tyle, co świadome przeżywanie; wszystkie akty poznania, począwszy od najprostszej zmysłowej percepcji, a skończywszy na najbardziej pogłębionej refleksji o świecie, skierowane są ku zewnętrznym i odmiennym od podmiotu przedmiotom, odniesione do pewnej treści, a moment tego skierowania jest wyraźnie uświadamiany przez przejawiającą podmiotową strukturę świadomość. Berkeley z całą mocą odrzuca klasyczną tezę Parmenidesa, że tym samym jest myśleć o czymś oraz to, o czym się myśli. Percepcja jest stosunkiem intencjonalnym, łączącym podmiot percepcji z zewnętrznymi (w sensie pochodzenia i natury) wobec niego przedmiotami: „idee pochodzą z zewnątrz (*come from without)",* odznaczają się „zewnętrznym pochodzeniem *(external origin)"* oraz „odmiennością (*distinctness*)" wobec umysłu. Istnieją poza umysłem *(without the mind),* jako niezależne od naszej woli i odmienne (*distinct)* od umysłu[54]. Natomiast Berkeley konsekwentnie neguje możliwość istnienia zewnętrznych - w specyficznym znaczeniu - rzeczy czy obiektów *(external things, outward objects),* mających samodzielne istnienie zewnętrzne nawet wobec umysłu Boga *(an absolute existence extrinsical to the mind of God),*

[54] *Philosophical Commentaries,* I, art. 318; *Traktat,* art. 90 oraz 89; *Philosophical Commentaries,* I, art 802. Można całkowicie zgodzić się z Henrykiem Elzenbergiem, który powiada, że Berkeley, „nie używając tego terminu, wszędzie traktuje intencjonalność postrzegania jako coś rozumiejącego się samo przez się" (H. Elzenberg, *Domniemany*..., s. 41).

tworzących całkowicie nieznaną i niezrozumiałą „ogólną abstrakcyina i<W bytu (*generał abstract idea of entity*)"[55]. W tym wfaśnie LnsL "Te e a b strakcyjne me mogą byc przedmiotami intencjonalnymi, gdyż wprowadzają błąd do ludzkiego poznania świata, oddalając je od praktyki, która jest zawsze konkretna. Zarzut, że idee nie są przedmiotami intenc·onalnymi gdyż nie obejmują tego, co Berkeley nazywa ideami abstrakcyjñym, choć mogłyby służyć za przedmioty poznania różne od samego aktu poznania jest bezzasadny, ponieważ to właśnie w akcie poznania następuje rozstrzygnięcie, czy jego przedmiot jest wytworem samego podmiotu (na przykład skutkiem „pojęciowego zamętu" czy językowych dysfunkcji). Epistemologiczne ujęcie idei - dowód na to, że Berkeley nie traktuje poznania jako bezwiednego przeżywania - pozwala uznać idee-rzeczy za przedmioty intencjonalne.

Berkeley twierdzi, że chociaż przedmiot przedstawienia nie jest czymś wytwarzanym przez akt przedstawienia go sobie, nie jest jednak także dany w sensie: „gotowy". Podmiotowość *percipi* nie jest ani zwierciadlanym odbiciem przedmiotów, ani też ich nie konstytuuje. To, że idee istnieją ..w umyśle", nie oznacza, że umysł jest miarą wszechrzeczy. W procesie poznania umysł ani nie jest zamknięty w sobie, wydobywając *in infinitum* istniejące w nim treści, ani też nie wyczerpuje się w bezwiednym asy miłowaniu wrażeń, lecz zachowuje wobec nich właściwy świadomości dystans i jest samoświadomy zarówno poznawczego otwarcia się na rzeczy zewnętrzne, jak również, nie przestając być świadomością siebie, swojej wobec nich odrębności. Świadomość podmiotu poznającego jest świadomością czegoś innego od samej siebie. Nie jest też czymś pochodnym i przelotnym, co tylko chwilami wyłania się ze świadomości przedrefleksyjnej. Idea-rzecz jako korelat przeżycia intencjonalnego jawi się w swej fizyczności, co odróżnia ją - tak w sensie numerycznym, jak i istotowym - od podmiotu aktu. Duch czy umysł i idee lub ciała to „natury całkowicie przeciwstawne i do siebie niepodobne *(perfectly disagreeing and unlike)",* „bardziej odmienne i odległe niż światło od ciemności"; to dwa „całkowicie różne i heterogeniczne *(distinct and heterogeneous)"* rodzaje bytów, w których nie ma „nic podobnego ani wspólnego"[57]. Uświadamiany przez umysł moment skierowania się na zewnętrzny i „obcy" przedmiot oznacza przekroczenie pewnej granicy epistemicznej, a więc także przełamanie bariery ontycznej, która oddziela podmiot od

[55] *Traktat,* art. 15. 87. 133 oraz *Trzy dialogi,* s. 303. 248.

[56] Por. K. P. Winkler. *Berkeley. An Interpretation*... s. 6-7.

[57] *Traktat,* art. 139, 141-142 oraz *Siris,* V. art. 290. 297. Por. także: *Alciphron,* V, **3.** 241: „[•••! dusza i ciało to byty tak różne i heterogeniczne..."; *De Motu.* IV, art. 21: „Są dwa najwyższe rodzaje (*supreme classes) rzeczy,* ciało i dusza. Za pomocą zmysłów poznajemy rzecz rozciągłą, masywną, mobilną, kształtną'i wyposażoną we wszystkie inne jakości, które napotykają zmysły. Natomiast czującą, postrzegającą, myślącą rzecz poznajemy przez pewną wewnętrzną świadomość (*internal conscience).* Dalej widzimy, iż te rzeczy są wyraźnie rożne jedna od drugiej 1 całkiem heterogeniczne".

przedmiotu, świat psychiki od świata parapsychicznego, nierazriągłą myśl od rozciągłych rzeczy zmysłowych.

7«{ir7pnifl terminu Jdea" wyraża epistemołogiezne ujęcie przedmiotu (zreflektowane poznanie przedmiotu), choć zarazem zawiera, według Berkeleya. ***jego*** charakt~~erystyk~~ę ontologiczną (sposób istnienia poznawalnego przedmiotu w relacji do poznania jako idei-rzeczy). Berkeley, w przeciwieństwie do Kartezjusza, nie uważa, iż unmaterialna myśląca substancja jest połączona z ciałem w jakimś tajemniczym związku wzajemnej interakcji. Cały czas mówi o człowieku cielesno-zmysłowym. Traktuje ciało człowieka jako swoisty mikro kosmos, ożywiany przez „zwierzęce duchy *(animal spirits*)"[58], aktywizowany przez wolę lub, jak w przypadku doświadczenia zmysłowego, przez czynniki zewnętrzne. Tym, co łączy mikrokosmos ludzkiego ciała z makrokosmosem, jest wspólna korpuskularna struktura[59]. Berkeley posługuje się kategorią „idei" zarówno w aspekcie epistemologicznym oraz ontologicznym, jak i w aspekcie energetycznym, fizjologicznym i psychologicznym. Uważa, że samo zjawisko psychiczne - zarówno poznanie czegoś, jak i stan emocjonalny - ma czynny, a nie pasywny charakter, że jest aktem uwarunkowanym przyczynowo przez sytuację zewnętrzną. O ile idee złożone to spostrzeżenia, w których odzwierciedlane są przedmioty i zjawiska, o tyle idee proste oznaczają wrażenia, czyli podstawowe informacje o świecie, odzwierciedlające cechy przedmiotów i zjawisk. Samo wrażenie jest przez Berkeleya analizowane i jako proces zmian fizykochemicznych, będących rezultatem transformacji energii bodźca w energię impulsu nerwowego, i jako komponent odruchu, określającego stosunek podmiotu do otoczenia, a także jako odzwierciedlenie jakiejś własności przedmiotu czy zjawiska. Mimo założenia o swoistej „tożsamości" treści poznawczych w umyśle i poza umysłem, odrzucającej możliwość zrozumienia świata w nim samym, Berkeley analizuje zależność warstwy duchowo-psychicznej od warstwy somatycznej poza radykalną opozycją materialny-niematerialny, rozpatrując organizm i psychikę człowieka jako dwa przyczynowo warunkujące się wzajemnie sposoby przejawiania się jednolitego procesu życiowego, którego aspektami są procesy fizjologiczne i psychiczne. W *Siris* Berkeley ilustruje tę kwestię nadzwyczaj wyraziście. Nazywa ciało „okryciem duszy"; powiada, że „najcięższym więzieniem" dla duszy jest „ciało leniwego smakosza, którego krew płonie alkoholem i pikantnymi sosami, a gnuśność i lenistwo wywołują stagnację zwierzęcych soków, przez co krew staje się także zgniła, gwałtowna i przeżarta; którego błony drażnione są przez gryzące sole; którego umysłem wstrząsają bolesne drgania systemu nerwowego i którego nerwy są zarazem poruszane przez nieregularne pasje jego umysłu. Ten ferment w zwierzęcej konstytucji ciała zaciemnia i gmatwa intelekt. Wytwarza niepotrzebny strach

[58] *Siris,* V, art. 86, 145, 154, 166, 261, 361.

[60] *Ibidem,* art. 153-154, 156, 161.

i bezużyteczną próżność oraz stymuluje dusze szalonymi pragnieniami, które, nie będąc naturalne, niczego w naturze nie potrafią zadowolić"[60].

*
* *

Idea jako przedmiot przedstawienia nie jest czymś wytwarzanym przez akt przedstawienia, lecz czymś danym. Natomiast w aspekcie ontologicznym idea (idea-rzecz) oznacza „zewnętrzny" przedmiot, na który skierowany jest właściwy akt poznania; oprócz tego, że charakteryzuje się intencjonalnością, wewnętrznym istnieniem, nie zamyka się on całkowicie w skierowanym na nim akcie, nie jest też czymś wytworzonym w akcie przedstawienia. Idea Berkeleya nie jest tylko tym, co Kant nazywa wrażeniem (*sensatio*) - „percepcją, która dotyczy jedynie podmiotu jako modyfikacja jego stanu"[61]. „Idea" oznacza u Berkeleya zarówno to, co Brentano określa jako „immanentną przedmiotowość"[62], jak również, będąc ideą-rzeczą, oznacza dany, niezależny od aktu świadomości, transcendentny wobec niego przedmiot. W określeniu „idea-rzecz" zawiera się *implicite* odróżnienie będącej wytworem aktu treści poznawczej od przedmiotu, na który poznanie jest skierowane. Świat nie jest „utkany" z wrażeń; świat psychiczny i świat przyrody nie są przez Berkeleya przedstawiane jako mające ten sam skład. Przedmiot aktu psychicznego, to, o czym się myśli - oprócz tego, że charakteryzuje się intencjonalnością, wewnętrznym istnieniem - nie jest czymś wytworzonym w akcie przedstawienia. Mimo tak mylącego i w tak szerokim zakresie znaczeniowym stosowanego terminu „idea" różnica pomiędzy istniejącym i nieistniejącym, realnym i nierealnym zachowuje swoją prawomocność.

Domniemany immanentyzm i mentalizm filozofii Berkeleya nie znajduje przeto potwierdzenia w jej treści. W porządku ontycznym czy substancjalnym umysł i idee, duch i ciała są różne i heterogeniczne, zaś przynależność przedmiotów poznania „do umysłu" jest zupełnie inna niż przynależność części do całości, cech do przedmiotów czy atrybutów do substancji: „ciała istnieją poza umysłem, to znaczy nie są umysłem, ale czymś całkiem od niego różnym"; „ten oto postrzegający, czynny byt nazywam umysłem, duchem, duszą lub mną samym. Słowami tymi nie oznaczam żadnej z moich idei, lecz rzecz całkowicie od nich różną, w której one istnieją lub, co na jedno wychodzi, która je postrzega"; idee „są w umyśle o tyle tylko, o ile są przezeń postrzegane, to jest nie tak, jak *modi* lub atrybuty *(by way of mode or attribute)*, lecz tylko tak, jak idee *(by mode of idea)*"[63]. W stwierdzeniu, że przedmioty istnieją „w umyśle", Berkeleyowi nie chodziło także o zgodność rzeczy zew-

[60] *Ibidem*, art. 104.

[61] I. Kant, *Krytyka czystego rozumu...*, t. II, s. 29.

[62] F. Brentano, *Psychologie vom empirischen Standpunkt*, t. 2. Leipzig 1924, s. 124-125.

[63] *Philosophical Commentaries*, I, art. 263 oraz *Traktat*, art. 2, 49.

nętrznych z koniecznymi pojęciami czy wyobrażeniami, które posiada człowiek i które *a priori* warunkują świat przedmiotowy.

Berkeley zawsze, poza krótkim panpsychistycznym okresem poddanych później rewizji i odrzuconych „wczesnych rozważań" *(first arguings, first thoughts,* jak je określał w przeciwstawieniu do swoich *second thoughts)* z pierwszych stron *Philosophical Commentaries,* z naciskiem podkreśla realną różnicę pomiędzy podmiotem i przedmiotem, pomiędzy bytami duchowymi i cielesnymi. Dokonuje on również wyraźnego rozróżnienia pomiędzy poznawanym przedmiotem a poznawaniem tego przedmiotu, między aktem poznania a jego obiektem. Akcentuje także aktywną rolę podmiotu poznania, które nie sprowadza się do bezwiednego doznawania. Umysł jest, w przeciwieństwie do biernych idei, „aktywną rzeczą", która nie wyczerpuje się całkowicie w swoich treściach poznawczych, nie jest jedynie „przemijającą myślą", „wiązką wrażeń", kompleksem elementów psychicznych; jest „świadom tego, że nie jest przyczyną idei"; „żadna idea ani grupa idei nie tworzą jego istoty"[64]. Podmiot nie jest biernym odbiorcą percepcji, nie identyfikuje się także każdorazowo ze swoim aktualnym przeżyciem. „Aktywna rzecz *(an actioe thing)"*, zwana ja, ja sam *(I, myselff,* jest „różna od poznania"; podmiot poznania, „umysł, duch lub dusza jest to rzecz niepodzielna, nierozciągła, która myśli, działa i postrzega". To, co „myśli, chce i postrzega", co „idee postrzega, co ich chce i co o nich rozumuje", jest „bytem czynnym *(an actwe being)"*, którego istnienie „polega na tym, że postrzega idee i że myśli"; jest wreszcie „aktywną substancją myślącą *(an actwe thinking substance)"*, „aktywną zasadą", „czynną zasadą", „aktywną, prostą, niezłożoną substancją", „bytem prostym, niepodzielnym i czynnym", który cechuje „myślenie, działanie, samodzielne istnienie"[65]. Wcielony umysł czy duch, który za pomocą „swoistego instrumentu - *caldium innatum,* witalnego płomienia [...] - manifestuje się w ruchach ciała"[66], zajmuje miejsce w realnym zmysłowym i cielesnym świecie przyrody, ale jest jego wyróżnionym i, w przeciwieństwie do biernych rzeczy zmysłowych, aktywnym bytem. Umysł jest tym, co „myśli, chce i uchwytuje idee, i dokonuje na nich operacji", jest połączeniem woli i rozumienia *(concrete of will and understanding)"*, posiada „własne akty czy operacje" i „wydaje sądy o własnych ideach"; jest świadomy siebie, swych aktualnych stanów i swoich aktów poznawczych, które wyraźnie odróżnia od przedmiotów poznania, tak samo jak przy pomocy „wewnętrznej świadomości" konstatuje swoją podmiotowość, niezależną i heterogeniczną wobec świata zewnętrznego[67].

[64] *Philosophical Commentaries,* I, art. 673, 842; *Alciphron,* III, s. 292; *Traktat,* art. 2, 20, 49, 85, 135, 142; *De Motu,* IV, art. 21; *Siris,* V, art. 308.

[65] *Philosophical Commentaries,* I, art. 362 a; *Trzy dialogi,* 8. 265; *Traktat,* art. 138-139, 136, 272; *Trzy dialogi,* s. 269; *Traktat,* art. 137.

[66] *Siris,* V, art. 156, 290.

[67] *Alciphron,* III, s. 292, 218; *Philosophical Commentaries,* I, art. 176 a, 362 a; *Traktat,* art. 27, 142; *De Motu,* IV, art. 21; *The Theory of Yision,* I, art. 21.

w *Alciphronie* Berkeley podkreśla też jedność umysłu - z psychologicznego punktu widzenia pozostaje pod tym względem bodajże pionierem - jedność poznawania, sądzenia i działania: „wola nie jest rządzona przez sąd ani determinowana przez przedmiot, gdyż nie potrafię odróżnić czy wyabstrahować rozporządzeń sądu od nakazu woli [...]. Przedmioty zmysłowe są absolutnie bezwładne, a ja świadom jestem tego, iż jestem bytem aktywnym który może determinować i faktycznie determinuje siebie"[68]. Berkeley uważa - oczywiście daleki od przyznawania jej takiego znaczenia, jakie Kant przyznawał „czynnej woli" podmiotu w poznaniu - że wola jako siła kształtująca świadomość, nadająca jej praktyczny i celowy charakter, jest wyrazem wszystkich intelektualnych, emocjonalnych i witalnych potrzeb i zainteresowań podmiotu. Sam podmiot poznający, w zmysłowej styczności ze światem fizycznym, nie jest też tylko biernym odbiorcą percepcji. Percepcja zaś nie jest jakimś *continuum* oglądania świata z zewnątrz, a tym bardziej - jego stwarzania. Aktywność podmiotu w procesie poznawania biernych idei zmysłowych uwypukla kompletna treść naczelnej zasady immaterializmu, która, przy zachowaniu oryginalnej pisowni Berkeleya, ma postać: *„esse is percipi or percipere or velle i.e.: agere"*[69]. W procesie działania na świat fizyczny *percipi* łączy się z *percipere*. Doświadczenie, które ma strukturę działania praktycznego, jest czynną partycypacją w świecie, a nie ustosunkowywaniem się do świata z zewnątrz, jest działaniem, któremu wszystko w świecie jest podporządkowane; myśl zaś, zgodnie z Berkeleyowskim pragmatyzmem, jest czynnością o charakterze praktycznym (por. rozdział VII).

Berkeley nie traktuje poznającej idee świadomości jako miejsca, w którym pojawiają się jakości zmysłowe, jako nieruchomego lustra, które rejestruje w bierny sposób daną rzecz, przyjmując postać obrazu tej rzeczy. Poznanie jest aktem dążenia do czegoś, co znajduje się poza świadomością i co jest czymś innym niż ona sama. Jest konfrontacją z numerycznie innym i ontycznie odmiennym przedmiotem. Akt poznania nie jest zatem relacją typu relacja rzeczy czy substancji do jej zawartości, gdzie przedmiot miałby być treścią świadomości, konstytuującą ją własnością, atrybutem. Zależność rzeczy „od umysłu" jest zależnością nie-ontyczną, jest relacją pomiędzy podmiotem i przedmiotem w epistemologicznym sensie. Być świadomym czegoś i mieć umysł wypełniony pewną zawartością to dla autora *Traktatu o zasadach poznania ludzkiego* dwie różne sytuacje; świadomość „nie jest ideą ani nie jest do idei podobna, lecz jest tym, co idee postrzega, co je chce i co o nich rozumuje"; „to, co postrzega idee, co myśli i chce, nie jest oczywiście samo w sobie ideą i nie jest podobne do idei. Idee są bierne i są przedmiotem postrzegania, duchy zaś to byty zupełnie innego rodzaju. Nie mogę tedy powiedzieć, że dusza moja jest ideą lub że jest podobna do idei"[70]. Umysł, d u c h jest czymś

[68] *Alciphron,* III, s. 314.

[69] *Philosophical Commentaries,* I. art. 429, 429 a.

[70] *Trzy dialogi,* s. 265.

więcej niż tylko flV«nt»łn<> doznanie, dana świadomości czy akt wolicjooałny-. „duch, umysł nie jest ani chceniem, ani ideą" - jest tym, co działa i dokonuje operacji poznawczych, a „żadna idea czy rodzaj idei" nie jest dla niego istotny *(esaential)"*[11].

Według Berkeleya tym, co tworzy istotę człowieka, nie jest sam akt poznawczy czy akt chcenia, lecz świadoma obecność przy wszelkich aktach poznania czy aktach woli, świadomość ukryta, której nie reprezentuje żadna i d e a. Być świadomym wrażenia jakiejś barwy czy dźwięku i posiadać o nich wiedzę to nie to samo, co mieć w umyśle rzecz czy obraz, których dana barwa czy dźwięk jest zawartością. Aktem, stwierdzającym poznawcze otwarcie się świadomości na zewnętrzne przedmioty, jest świadomość świadomości barwy czy dźwięku, poznawcza samorefleksja. Percepcja jest aktem świadomego poznawania, a nie bezwiednym przeżywaniem: „mam też pewną wiedzę czy też pewne pojęcie o moim umyśle i jego aktach operujących ideami o tyle, o ile wiem i pojmuję, co się rozumie przez te słowa. Mam też jakieś pojęcie tego, co znam {...]", dokonując refleksji „na sobie i na operacjach naszego własnego umysłu"[72]. Samoświadomość, samopoznanie podmiotu czy to poprzez „wewnętrzne poczucie", „wewnętrzną świadomość", „refleksję", „pojęcie", czy „bezpośrednią intuicję"[73] towarzyszy każdej percepcji i doświadczeniu. Tej samoświadomości, leżącej u podstaw poznania i będącej wyrazem substancjalności i tożsamości jaźni czy ducha, Berkeley nie identyfikuje z prostym *datum* jako pamięcią spostrzeżeń, jak Locke, ani z serią biernych percepcji, jak Hume: „wiem o moim własnym istnieniu lub [...] jestem go świadomy, [...] ja sam nie jestem moimi ideami, ale jestem czym innym, mianowicie myślącą czynną zasadą, która postrzega, chce i operuje ideami. Wiem, że ja, zawsze ta sama jaźń, postrzegam barwy i dźwięki, że barwa nie może postrzegać dźwięku ani dźwięk barwy; że jestem więc zasadą indywidualną, różną od barwy i dźwięku i dla tej samej racji różną od wszystkich innych rzeczy zmysłowych i biernych idei"[74]. Podobnie jak Kartezjusz[75], a wbrew temu, co sądzi Hume, Berkeley uważa, że można poznać substancję duchową poprzez to, że jest ona podmiotem pewnych aktów, a nie kalejdoskopem przeżyć rozwijających się w czasie.

*
* *

W świetle analizy tekstów Berkeleya - przy uwzględnieniu omówionej w rozdziale II dialektycznej metody, którą się posługuje, i specyficznego zna-

[71] *Philosophical Commentaries,* I, art. 849, 829.

[72] *Traktat,* art. 142 oraz *Alciphron,* III, s. 318.

[73] *Traktat,* art. 89 oraz *Trzy dialogi,* s. 268.

[74] *Trzy dialogi,* s. 268-269.

[75] R. Descartes, *Medytacje o pierwszej filozofii wraz z zarzutami uczonych mężów i odpowiedziami autora oraz rozmowa z Burmanem,* przekl M. i K Ajdukiewiczowie, Warszawa 1958, Ł I, s. 214.

czemia używanych terminów - większość zarzutów stawianych jego filozofii (przede wszystkim oskarżenie o immanentyzm i subiektywizm) nie znajduje potwierdzenia. W krytycznej analizie teoriopoznawczego wykładu immaterializmu dają się co prawda we znaki pewne wieloznaczności charakteryzujące niektóre terminy, niekonsekwencje, lokalne sprzeczności, czasem nawet mylenie (lub tylko nieprzywiązywanie wagi do należytego rozróżnienia) języka o rzeczach z językiem zdań o rzeczach. Na przykład zwrot „w umyśle" czy „poza umysłem" jest kategorią epistemologiczną wyjaśniającą rolę, charakter i znaczenie poznania, ale sam „umysł", w różnych sformułowaniach i związkach, występuje także jako termin operacyjny w prowadzonej równolegle analizie procesu percepcji. Wszystkie te trudności nie mogą jednakże usprawiedliwiać jakiegoś dowolnego czy skrajnego odczytywania filozofii Berkeleya; nie są też w stanie przeszkodzić w wytyczeniu w jej ramach nadrzędnego i konsekwentnie realizowanego programu. Choć sama myśl Berkeleya ewoluuje i nawet przechodzi pewne wahania, zwroty i rewizje, to jednak cechuje ją konsekwencja w realizacji zasadniczych tez założonego programu, która pozwala mówić o spoistości filozofii immaterialistycznej.

Jeżeli przez idealizm rozumiemy pogląd, że umysł i wartości duchowe mają prymat nad materią i są tworzone przez elementy niematerialne, że duch jest pierwszą zasadą i przyczyną, to Berkeley, jako zdecydowany przeciwnik stanowiska materialistycznego. jest oczywiście idealistą. Przeprowadzając rygorystyczną krytykę stanowiska materialistycznego i dyskontując w pełni wynikające z tego konsekwencje. Berkeley daleki jest jednak od przyznawania rzeczywistości charakteru mentalnego i unifikacji natury podmiotu i przedmiotu. Metafizyczny idealizm Berkeleya mieści się w typowych ramach stanowiska, rozumianego jako teistyczne czy metafizyczne, i wcale nie implikuje skrajnego subiektywistycznego idealizmu epistemologicznego. Autor *Traktatu* o *zasadach poznania ludzkiego* odrzuca oczywiście możliwość wyjaśnienia istoty człowieka, jego świadomości oraz wartości duchowych w fizycznych terminach rzeczy czy procesów. Przyjmuje metafizyczne uwarunkowanie przeżyć religijnych i faktyczne występowanie zjawisk pozanaturalnych. Daleki jest jednak od spirytualizmu i akosmizmu. unicestwiającego świat przyrody, lub subiektywizmu, uzależniającego go od indywidualnych przeżyć podmiotu, od - jak zarzuca mu Kant - „zdegradowania ciał do samego tylko złudnego pozoru" lub - co imputuje mu Husserl - „przekształcenia całego świata w subiektywny pozór"[76]. Filozofia Berkeleya nie jest monistyczna - charakteryzuje ją dualizm przeciwstawiający ducha ciału, poznający, aktywny umysł - biernym, będącym przedmiotem poznania ideom. Przyjmując tezę o realnym współistnieniu tych dwóch „całkowicie różnych rzeczy" - zarówno w ramach psychofizycznego indywiduum, jak i świata przyrody, stanowiącego naturalne środowisko życia człowieka

[76] L Kant. *Krytyka czystego rozumu*.... t. 1. s. 135 oraz E. Husserl. tóe *czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii...*, s. 171.

i tworzącego „racjonalny dyskurs natury - immateriałizm broni się przed zarzutem ontologicznego akosmizmu oraz najskrajniejazego epistemologicznego idealizmu. Epistemologia Berkeleya wyrasta raczej z próby (czy całkowicie udanej, nad tym zastanowimy się w następnych rozdziałach) przezwyciężenia teoriopoznawczych i ontołogicznych konsekwencji kartezjanizmu i poszukiwania własnego rozwiązania, odrzucającego okazjonalizm Malebranche^ i problematyczny realizm krytyczny Locke'a. Sam Berkeley był głęboko przeświadczony o tym, że jego wysiłki zakończą się sukcesem i że niebezpieczeństwo sceptycyzmu oraz agnostycyzmu zostanie oddalone.

Oczywiście założenie, że świat zewnętrzny *a priori* nie jest niezależny od wszelkiego „umysłu", lecz istnieje jako przedmiot możliwego doświadczenia, nie ma charakteru - w epistemologicznym ujęciu - realistycznego. Berkeley zdaje sobie sprawę z tego, że w sensie autonomiczności bytowej - nawet w świecie teistycznym - poznawalność rzeczy nie jest im do ich bytu potrzebna. Poznawalność, istnienie rzeczy „w umyśle", jest kategorią epistemologiczną. Sama pryncypialna obserwowalność świata nie konstytuuje rzeczy w sensie swoistości i niezależności ich istnienia, lecz jest wyrazem ich istnienia, koniecznym (gdy chodzi o świat jako taki) lub możliwym (gdy chodzi o różne jego elementy rozmieszczone w czasie i przestrzeni) następstwem. Skoro bowiem rzeczy istnieją, nie ma powodu *ex hypothesi* zakładać, że wśród charakteryzujących je elementów zawiera się także radykalna niedostępność poznaniu ludzkiemu. Rozstrzygający okazuje się jednak argument metafizyczny: niepoznawalny, także przez umysł Boga, absolutnie niezależny materialny świat sam w sobie miałby istnieć niezależnie od Boga, a nawet wbrew niemu. Jednakże przy założeniu niekwestionowanej, według Berkeleya, omnipotencji sprawczej Boga jakikolwiek istniejący w czasie i przestrzeni byt musi być także dostępny i poznawalny przez człowieka, Bóg bowiem dla swego istnienia nie potrzebuje żadnej stworzonej rzeczywistości. Stworzony przez Boga świat jest światem człowieka i dla człowieka, a pewność jego poznania staje się pewnością metafizyczną. Dopiero więc na tym przyjętym przez Berkeleya gruncie metafizycznym możliwe staje się sprowadzenie rzeczywistości do sensownej całości percepcyjnej, wyznaczanej przez aktualne czy realnie możliwe sytuacje poznawcze, stanowiące jedyny punkt wyjścia faktualnej wiedzy o świecie, a każdy inny punkt widzenia okazuje się abstrakcyjny i nieprawomocny. Twierdzenie: „istnieje byt absolutnie niepoznawalny", samo w sobie logicznie niesprzeczne i niepodlegające empirycznej weryfikacji, jest na gruncie filozofii immaterialistycznej bezsensowne. *Esse est percipi aut percipere.*

„Umysł" w typowym dla Berkeleya lapidarnym stwierdzeniu, że „idee istnieją w umyśle", występuje jako apercepcja czy antycypacja jedności poznania ludzkiego, warunek (tu Berkeley bliski jest filozofii transcendentalnej Kanta) jego prawdziwości i skuteczności. „W umyśle" nie tylko radykalnie usuwa niepewność czy wręcz niemożliwość poznania świata, ale także jest jednością poznającego umysłu, która stanowi apercepcyjny, transcendental-

ny warunek jedności nauki. Ta jedność umysłu odwołuje się nie do spójności, swoistości i wiążącej mocy wybranej metody poznania (Kartezjusz) czy danej praistniejącej struktury podmiotu poznania jako warunku możliwości nauki (jak u Kanta), lecz do metafizyki teistycznej, uprawomocniającej poznanie i suponującej jedność i obiektywność porządku odzwierciedlającej się w nim przyrody (co wyklucza Hume). „W umyśle" jest określeniem ludzkich możliwości poznawczych, warunkowanych nie podmiotowo, ale przez stany świata samego: chodzi o „zdolność pojmowania lub wyobrażania (*conceiving or imagining power)",* która „nie sięga dalej niż możliwość realnego istnienia lub postrzegania *(possibility of real existence or perception)"*[77]. „W umyśle" jest, jak powiada Alfred N. Whitehead, określeniem „procesu unifikacji związanej z ujmowaniem", charakterystycznej dla ludzkiego umysłu jedności ujmowania, która narzuca określony punkt widzenia podmiotu znajdującego się tu i teraz, nie pozbawiając jednak rzeczy, zgromadzonych w uchwyconej jedności, istotnego odniesienia do innych miejsc i chwil, innych ujęć, które składają się na świat rzeczywisty"[78]. Treść poznania, ograniczona do zdarzeń, rzeczy i procesów obserwowalnych empirycznie i na drodze racjonalnej wywiedzionych z obserwacji, sprowadzona „do umysłu", ma charakter transcendentalnej jedności, której korelatem jest poznawalny i doświadczany podmiotowo - co nie znaczy, że ukonstytuowany w sensie jego istnienia i swoistości przez umysł - świat realny.

Tak charakterystyczne dla filozofii Berkeleya określenie „w umyśle" oznacza pewien skrócony opis czy model semantyczny. To, co znajduje się „poza umysłem", nie podlega bowiem żadnym regułom czy dyrektywom semantycznym, nie pozwala się ani zdefiniować, ani wydedukować jako konkluzja z innych prawdziwych przesłanek. „Idea może być podobna wyłącznie do idei"[79], to, co poznawalne, nie może być w żaden sposób wyrazem tego, co *ex definitione* niepoznawalne - jak abstrakcyjne, niezwiązane z konkretnymi własnościami czy jakościami materialne *substratum* Locke'a czy *materia prima* Arystotelesa - tego, co z założenia jest zaprzeczeniem postrzegalności. Takie całkowicie hipotetyczne według Berkeleya rozstrzygnięcie, charakterystyczne dla reprezentacjonistycznej teorii percepcji, prowadzi do sceptycyzmu, gdyż doświadczane rzeczy stają się „tylko widmem czy chimerą"[80].

Negując istnienie materii, Berkeley z naciskiem podkreśla, że nie narusza niczego w samej dostępnej poznaniu naturze świata ani w ontologii stosunku poznawczego pomiędzy podmiotem i przedmiotem poznania. Wykluczając

[77] *Traktat,* art. 5.

[78] A. N. Whitehead, *Nauka a świat współczesny,* przekl. S. Magala, Warszawa 1988, s. 73-81. Autor, według którego filozofia Berkeleya odegrała ważną rolę w dążeniach do wyjaśnienia problemu percepcji, dostrzega wprawdzie możliwość wyodrębnienia na bazie 'mmatenalizmu „prowizorycznego realizmu", sądzi jednak, że górę wzięły w nim rozstrzygnięcia metafizyczne o charakterze spirytualistycznym.

[79] *Traktat,* art. 90.

[80] *Ibidem,* art. 87.

potrzebę tworzenia „materialistycznej hipotezy" i czyniąc to bez „zachwiania istnienia lub realności rzeczy", bez podważania „niczego, co postrzegalne jest zmysłami", twórca immaterializmu pozostawia wszak zewnętrzny wobec umysłu, mający inną niż on sam istotę, lecz poznawalny, czyli powiązany „z umysłem", świat rzeczy zmysłowych, cielesnych czy fizycznych: „istnieje *rerum natura,* a różnica pomiędzy tym, co rzeczywiste, a tym, co urojone, zachowuje w pełni swoją moc"[81].

Arthur A. Luce swoje badania nad filozofią immaterialistyczną podsumowuje stwierdzeniem: „żaden realizm nie mógłby być bardziej realistyczny"[82]. Koncepcja Berkeleya nie jest wszakże „realizmem" zupełnym czy radykalnym. Ów swoisty „realizm" ontologiczny irlandzkiego filozofa nie jest stanowiskiem możliwym do osiągnięcia na gruncie „neutralnej" epistemologicznej analizy źródeł, aktów i wyników poznania. Ujęcie problemu istnienia świata, jego natury oraz charakteru i roli ludzkiego poznania wyłącznie od strony

[81] *Traktat,* art. 34, 36 oraz *Letters,* VIII, s. 37. Ten realistyczny wydźwięk immaterializmu Berkeleya dostrzegł J. S. Mili, według którego zarzucanie Berkeleyowi subiektywnego idealizmu jest typowym błędem *ignorcUio elenchi,* błędem konkluzji niemającej związku z rzeczą: „[...] zaprzeczając istnieniu materii, Berkeley nie negował żadnej *neczy,* której świadectwem są nasze zmysły [...], wobec tego nie można odpowiadać na jego tezy, odwołując się do zmysłów. Jego sceptycyzm odnosił się do rzekomego *substratum* czy podłoża, czy też do ukrytej przyczyny zjawisk, jakie postrzegamy naszymi zmysłami, a których oczywistość nie jest oczywistością danych zmysłowych, bez względu na to, co można myśleć o jej konkluzywności. I zawsze pozostanie znamiennym dowodem, że Reidowi, Stewartowi oraz, przykro mi to dodać, Brownowi, brak było głębi metafizycznej, skoro uporczywie twierdzili, że Berkeley powinien był zejść do kloaki albo uderzyć w słup, jeśli wierzył w swoją własną doktrynę. Jak gdyby ludzie, którzy nie uznają ukrytej przyczyny swoich wrażeń zmysłowych, nie mogli wierzyć, że istnieje ustalony porządek wiążący same te wrażenia zmysłowe" (J. S. Mili, *System logiki,* t. II, przekł. Cz. Znamierowski Warszawa 1962, s. 529-530).

[82] A. A. Luce, *The Dialectic of Immaterialism...,* s. 166. Wcześniej, w książce zatytułowanej *Berkeley'sImmaterialism,* Luce napisał, że Berkeley „w swoim ogólnym podejściu do problemu poznania jest dużo bliższy współczesnemu realizmowi niż współczesnemu idealizmowi" *(Berkeley's Immaterialism,* London 1950, s. 26). „Oto realizm Berkeleya - powiada T. E. Jessop, znawca filozofii Berkeleya i współpracownik Luce'a w redakcji dziewięciotomowej edycji dzieł zebranych biskupa Cloyne - nie ma niczego *per quod percepitur,* jest po prostu *id quod percepitur.* To, co doświadczane zmysłami, jest samo w sobie realnym światem, w percepcji nie istnieje żaden ekran - przezroczysty czy nie - mentalnych bytów między nami i światem" *(Berkeley: Philosophical Writings,* Austin 1953, s. XIII). Zwolennikiem interpretacji immaterializmu Berkeleya w duchu realizmu jest F. J. E. Woodbridge, uważając i d ee za „realne składniki natury, a nie umysłu" *(Berkeley's Realism,* „Studies in the History of Ideas" 1918, 1, s. 212). J. Laird *(Berkeley'8 Realism,* „Mind" 1916, XXV, s. 308-328) dostrzega w stanowisku Berkeleya elementy realistyczne zbliżające go do angloamerykańskiego nowego realizmu *(New Realism)* z przełomu XIX i XX wieku. Paralele te analizuje także R. H. Popkin w artykule zatytułowanym *The New Realism of Bishop Berkeley,* „University of California Publications in Philosophy" 1957, XXIX, 8. 1-19. Por. także: W. P. Montague, *The New Realism and the Old,* „Journal of Philosophy" 1912, LX, 8. 33—49. Natomiast F. L. Baumer twierdzi, że chociaż Berkeley „występował gwałtownie przeciwko naukowemu materializmowi *(scientific materialism),* sam przedstawił jego wariant w swej filozofii immaterializmu, odwołując się w swojej metafizyce i teologii (dowodząc istnienia Boga) do wielkiej harmonii i porządku dzieł przyrody *(works of nature); Modern European Thought. Continuity and Change in Ideas, 1600-1950,* New York 1977, s. 189.

epistemologicznej - czy to na gruncie kartezjańskiego racjonalizmu, czy też rygorystycznego empiryzmu - nie doprowadziłoby Berkeleya do żadnej - nawet tak parabolicznej - postaci realizmu ontologicznego, ale, odpowiednio, do natywizmu lub ontologicznie neutralnego fenomenalizmu, z czego prawdopodobnie zdawał on sobie doskonale sprawę. Berkeley jest przede wszystkim metafizykiem. Sama realność rzeczy jest „wsparta" realnością Boga, przyczyny sprawczej, celowej i prawodawczej świata, a „umysł" ludzki „umysłem" Absolutu. Rodzi to zresztą - jak zobaczymy w następnych rozdziałach - trudne do rozwiązania problemy, dotyczące statusu ontycznego rzeczy postrzeganych zmysłowo.

Choć sprowadza świat „do umysłu", stanowisko Berkeleya - powtórzmy to raz jeszcze na zakończenie - nie podpada jednak pod to, co określa się mianem immanentyzmu, akosmizmu lub idealizmu subiektywnego. Idee-rzeczy nie są szczególnymi treściami przeżyć psychicznych, ale poznawanymi przez umysł przedmiotami. Nie są subiektywnymi zjawiskami, ale zewnętrznymi wobec umysłu (w sensie topologicznym) i pochodzącymi z zewnątrz obiektami. Zawisłość rzeczy od czynności ich poznania nie oznacza, że rzeczy są po prostu faktami psychiki, że istnieją jako doznania lub ich ekspresje. Zakres ważności poznania nie jest zredukowany do granic podmiotu. Podmiot jest samoświadomy swej odrębności zarówno wobec własnych aktów poznania, jak i ich przedmiotów. Poznanie nie jest bezwiednym przeżywaniem własnych elementów świadomości, lecz stosunkiem intencjonalnym, który wyprowadza ze świata psychiki do rzeczywistości pozapsychicznej. To właśnie realny przedmiot jest tym, co odróżnia idee-rzeczy od idei abstrakcyjnych, treść postrzeżenia od treści poznania dyskursywnego, te zaś od treści wyobrażenia czy iluzji. Świadomość nie operuje więc wśród elementów jednorodnych i nie zamyka się w kręgu własnych psychicznych przeżyć podmiotu, lecz poznaje zewnętrzne, relatywnie samoistne przedmioty. To, że świat znajduje się „w umyśle", czyli że jest poznawalny, nie przeczy wcale jego „otwartości" w sensie niedających się wyczerpać perspektyw ludzkiego działania i nieznajdujących zakończenia penetracji poznawczych.

Należy pamiętać, że koncepcja Berkeleya musi być odczytywana w ramach wielostopniowej dyskusji z kartezjanizmem (a szczególnie z okazjonalizmem) i empiryzmem Locke'a na temat przedmiotu i zasadności teoretycznej twierdzeń, eksplikujących podstawowy problem ontologii - pytanie „co istnieje?" Trzeba też zdawać sobie sprawę z tego, że zwroty i wyrażenia, takie jak „idea", „w umyśle" *(in the mind)*, „poza umysłem" *(out of the mind)*, „postrzegać" *(to perceiue)*, a także naczelna zasada immaterializmu *esse est percipi aut percipere*, nie są przez Berkeleya używane jako terminy ścisłe i należy je rozumieć poza bezpośrednio narzucającym się sensem. To swoiste „pojęcia horyzontowe" dla innych określeń terminologicznych w epistemologicznym (a nie ontologicznym) polu znaczeń, mających wszakże wtórne odniesienie do oznaczanej przez nie tematyki rzeczowej.

Rozdział V

Berkeleya refutacja materializmu

Berkeley poświęcił bardzo dużo miejsca analizie znaczenia i sensowności wyrażeń językowych. W problemie języka upatrywał możliwości rozwiązania większości najistotniejszych kwestii filozoficznych. Realizacja postulatu ustanowienia kryteriów sensowności terminów filozofii i nauk fizykomatematycznych jest kluczowym elementem Berkeleyowskiej strategii refutacji materializmu. W przesądach opartych na wadliwym funkcjonowaniu języka, w słowach „ukształtowanych przez mowę potoczną wyłącznie dla wygody i szybkiego stosowania w codziennym działaniu, bez jakichkolwiek względów na poszukiwania naukowe", dostrzegał źródło „wielu błędnych pojęć filozofów"[1]. Dążenie do uściślenia używanych terminów słownych i wyeliminowania terminów pozbawionych znaczenia, tworzących pseudoproblemy i „puste werbalne dysputy", ma być według Berkeleya remedium na większość bolączek, z jakimi boryka się filozofia, na wydobycie jej z „tumanów uczonego kurzu", wzniecanych przez samych filozofów.

Dokonania Berkeleya - podkreślenie teoriopoznawczych i pragmatycznych funkcji języka oraz gruntowna krytyka idei abstrakcyjnych, doceniona nawet przez Hume'a i Reida - pod względem rozległości ujęcia i głębokości analiz plasują się w jednym rzędzie z teorią złudzeń językowych Francisa Bacona i z refleksją nad naturą języka oraz jego rolą w procesie poznania przedstawioną przez Johna Locke'a. Autor *The Analyst* wyprzedzał też wiele późniejszych idei, które znaleźć można choćby w pragmatyzmie Peirce'a, skupiającym się na metodzie poprawnego definiowania pojęć. Jako filozof, który przywiązywał tak wielką wagę do roli, znaczenia i genezy wyrażeń słownych oraz kryterium ich sensowności, Berkeley w dużym stopniu antycypował późniejsze pozytywistyczne i neopozytywistyczne koncepcje filozoficzne. Jego wnikliwe analizy języka są już dzisiaj osiągnięciami klasycznymi; niektórzy badacze dostrzegają w Berkeleyu prekursora brytyjskiej filozofii analitycznej i szkoły lingwistycznej Ludwiga Wittgensteina, Johna Wisdoma, Johna L. Austina i Gilberta Ryle'a[2]. Nie uważał on jednak wcale języka nauk przyrodniczych za wzór jasności, ścisłości i sensowności, szczególnie dużo czasu poświęcając krytyce zasad i terminów mechanistycznej filozofii przyrody. Daleki był także od właściwego dwudziestowiecznej filozofii lingwistycznej absolutyzowania języka potocznego. Podkreślał co prawda jego źródłowość i nieskażoną przez zawiłe spekulacje czystość i naturalność, ale zwracał też uwagę na pułapki mowy potocznej i jej zależność od różnych przedzałożeń *(prenotions)* i utrwalonego sposobu życia *(use of life)*[3]. Był zdecydowanym przeciwnikiem werbalnych spekulacji, niemających odniesienia do rzeczywistości i do realnych problemów życia ludzkiego. Szczególnie niechętnie ustosunkowywał się do filozofii scholastycznej i metafizyki neoplatońskiej (przeżywającej w Anglii swój renesans), dystansując się do ich „subtelnych rozważań" i „kwiecistych słów", pisząc o „scholastycznym żargonie", „suchych i barbarzyńskich scholastycznych elukubracjach", o „zawiłych subtelnościach" scholastyków, którzy „przez tak wiele stuleci, niczym jakaś straszliwa plaga, korumpowali filozofię"[4]. Oskarżał filozofów scholastycznych o to, że z logiki uczynili jedyny przedmiot filozofii, a sztuka rozumowania, zamiast być przeniesiona na rzeczy, skierowała się całkowicie na słowa i abstrakcje, co stało się przyczyną „trądu, który opanował wszystkie dziedziny poznania" i przekształcił je w „puste werbalne dysputy w najbardziej zanieczyszczonym dialekcie"[5].

Dążąc do refutacji materializmu, Berkeley pragnął na swój sposób uzasadnić realność i dostępność poznaniu ludzkiemu świata przyrody oraz oddalić zagrożenie, godzące w religię i teologię objawioną. Immaterializm miał być światopoglądem umożliwiającym nowe spotkanie filozofii, religii i nauki, wyznaczającym etyczny kierunek życia, integrującym rozum, wiarę i doświadczenie. Berkeley wziął na siebie zadanie ogromne wobec kryzysu tradycyjnej metafizyki. W wieku niebywałych postępów fizykomatematycznych nauk ścisłych, rewolucyjnych rewizji stosunków społecznych i ekonomicznych, gwałtownych zmian politycznych i ekspansji geograficznych (sam Berkeley był zresztą niezwykle aktywnym i bardzo twórczym uczestnikiem tych wszystkich wydarzeń) na pierwszy plan wysuwały się problemy empirycznej prawomocności wiedzy i jej praktycznego zastosowania. Filozofia wkraczała na obszary odkrywane przez nauki stosowane, widząc dla siebie szansę najpierw w dyskusji na temat statusu ontycznego doświadczanych faktów oraz natury praw nimi rządzących, a następnie w podkreślaniu własnej roli, syntetycznej wobec dokonań dyscyplin szczegółowych. Jednakże jako ortodoksyj-

[1] *Trzy dialogi*, s. 289.

[2] Por. A. R. White, *A Linguistic Approach to Berkeley's Philosophy*, „Philosophy and Phenomenological Research" 1955, vol. 16; G. Ardley, *Berkeley's Renovation of Philosophy*. The Hague 1968, s. 97; G. J. Warnock, *Introduction*, w: G. Berkeley, *A Treatise concerning the Principles of Human Knowledge. Three Dialogues between Hylas and Philonous*, London 1985, s. 30.

[3] *The Theory of Vision*, I, art. 35.

[4] *Alciphron*, III, s. 318; *Siris*, V, art. 332; *De Motu*, IV, art. 40.

[5] *Alciphron*, III, s. 203.

ny duchowny, szczerze przejęty swoją misją, Berkeley widział w mechamstv cznej filozofii przyrody, opartej na fizyce matematycznej, groźnąTpostaz ? z destrukcyjnymi konsekwencjami dla religii i moralno'ci Za naiwazmejszą 1 najpilniejszą potrzebę uważał obronę kwestionowanej teologii objawione az restytucję prymatu poznawczego metafizyki teistycznej, podwa anego prze z mdyferentne wobec mej, a nawet otwarcie wrogie nauki ścisłe

Dążąc do stworzenia nowoczesnej i otwartej formuły apologii chrześcijaństwa, Berkeley buntował się przeciwko scholastycznej metafizyce spekulatywnej, uważanej przez niego za skompromitowaną i niemogącą - ze względu na swoj dogmatyzm i skostnienie - stawić czoła wyzwaniu współczesności Krytykował także zdecydowanie „dogmatyczny scjentvzm'\ który dostrzegał w deistycznej lub jawnie materialistycznej, mechanistycznej filozofii przyrody. Równie kategorycznie występował przeciwko agnostvcyzmowi i sceptycyzmowi poznawczemu, o który oskarżał Kartezjusza, Malebranchea i Lockea Autor *Traktatu o zasadach poznania ludzkiego* za główny cel badań teoriopoznawczych uznawał zdefiniowanie i poszukiwanie warunków wiedzy sięgającej do istoty rzeczy, wiedzy nieuprzedzonej i niepodporządkowanej żadnemu, niedającemu się zweryfikować, naukowemu czy metafizycznemu paradygmatowi. Głównego sposobu realizacji swego programu dotarcia do samych rzeczy (podważając tym samym natywizm Kartezjusza, ontologizm Malebranchea i fenomenalizm Locke'a) upatrywał w odrzuceniu filozoficznych predylekcji, uprzedzeń i sztucznych abstrakcji językowych. Na kartach *Philosophical Commentaries* często pojawia się idea dotarcia do poziomu czystego prajęzykowego doświadczenia, nieskalanego i niezdeformowanego przez wadliwe funkcjonowanie języka, doświadczenia wolnego od nabytych uwarunkowań kulturowych i społecznych. Berkeley rozważa tam hipotetyczny przypadek „Samotnego Człowieka" (*Solitary Man*). zdanego tylko na własne, niczym niezakłócone i niewypaczone doświadczenie i poznającego świat taki. jaki on jest naprawdę[6]. Refleksje Berkeleya na temat możliwości ..języka Adamowego'" pozostają w opozycji do Leibnizjańskiej idei stworzenia uniwersalnego rachunku logicznego: filozof rozpatruje pomysł (porzucony później jako niewykonalny i niezgodny z naturą i złożonością myślenia i języka, niedający się zrealizować w żadnym języku logicznym, rachunku czy *ars combinatoria)* sprowadzenia całego „alfabetu myśli ludzkich" nie do pojęć pierwotnych. lecz do bezpośrednich, źródłowych danych doświadczenia. Berkeley uważa, że pojęcia nauki powinny być budowane w oparciu o samą ..gramatykę natury", a nie za pomocą praw .^filozoficznej gramatyki" „filcmatematycznych" filozofów.

*

* *

Warunkiem uniesprzecznienia języka filozoficznego jest, według Berkeleya, sprecyzowanie i ścisłe ustalenie znaczenia oraz - poprzez dotarcie do

[6] *Philosophical Commentaries.* I. art. 566. 538. 592. 600. 607, 648. 727.

źródłowego doświadczenia, odkrywającego obiektywny fundament słów w rzeczach - zdefiniowanie podstawowych pojęć, takich jak rzecz, rzeczywistość, istnienie. Kryterium sensowności terminów, występujących w filozofii przyrody, ma być jasne i wyraźne poznanie oznaczanych przez nie desygnatów: „trlo da się wyjaśnić przyrody wprowadzając rzeczy, które nie są ani oczywiste dla zmysłów, ani poznawalne dla rozumu"[7]. Sam wymóg niesprzeczności logicznej nie wystarcza, bowiem słowa pozbawione znaczenia można zestawiać ze sobą w dowolny sposób, nie narażając się na wewnętrzną sprzeczność[8]. Nie dotyczy to jednak problematyki modalności *de re,* zdań stwierdzających coś o rzeczywistym przedmiocie czy stanach rzeczy, szczególnie w aspekcie modalności deontycznej, dotyczącej konieczności istnienia materialnego *substratum,* którą Locke - w duchu kartezjańskim - łączy z niesprzecznością. Możliwość zarówno jako pojęcie modalne, jak i metafizyczne jest przez Locke'a utożsamiana z niesprzecznością w tym sensie, że jakaś rzecz lub stan rzeczy jest możliwy (lub nie jest konieczne, że nie istnieje), jeśli zdanie stwierdzające jego istnienie nie jest wewnętrznie sprzeczne. Locke nie tylko uważał, że nie da się wyjaśnić natury i statusu jakości pierwotnych bez hipotezy materialnego *substratum,* lecz także sądził - w przeciwieństwie do Kartezjusza i Berkeleya - iż nie ma sprzeczności w tym, by materia mogła myśleć[9]. Berkeley uważał, że nie można pogodzić stanowiska, uznającego materialny charakter rzeczywistości i wyjaśniającego poznanie świata na gruncie teorii reprezentacjonistycznej, z koncepcją podmiotu jako systemu materialnego; jakości wtórne bowiem musiałyby istnieć w materii, której przyznaje się tylko jakości pierwotne. Stąd logiczne wydawało się Berkeleyowi, że i d e a może być podobna tylko do i d e i. Niedoświadczalne, niedostępne dla zmysłów prototypy rzecz}' zmysłowych byłyby całkiem inną kategorią ontologiczną, a porządek przez nie konstytuowany byłby nieznanym, zupełnie odmiennym od uobecniającego się w doświadczeniu świata przyrody bytem.

Berkeley dowodził, że prawdy o materialnym *substratum* są niemożliwe, a ich zaprzeczenia konieczne. Niepoznawalnego materialnego *substratum* świata, pozbawionego atrybutów absolutnej przestrzeni i czasu, nie można określić w sposób semantycznie sensowny. Niepodobna, według Berkeleya, zbudować poprawnego i sensownego zdania orzekającego o materii; nie można jej nawet zdefiniować, ponieważ nazwie tej nie da się podporządkować żadnych znanych przedmiotów. Pojęcie materii - jako niepoznawalnego *sub-*

[7] *De Motu,* IV, art. 21.

[8] *Traktat,* art. 79.

[9] „(...] powiadam, że jest możliwe, to znaczy nie zawiera sprzeczności, by Bóg. wszechmocny niematerialny duch, mógł, jeśli mu się podoba, dać jakiemuś kawałkowi materii, który uzna za odpowiedni, moc myślenia i poruszania się" (J. Locke, *Mr. Locke's Reply to the Right Reoerend the Lord Bishop of WorcesUr's Answer to His Second Letter,* w: *The Works of John Locke,* London 1823, vol. IV, 8. 483).

stratum poznawalnych rzeczy - zawiera w sobie sprzeczność: Ja nie dlatego jedynie odrzucam istnienie substancji materialnej - powiada Berkeley - iż nie mam jej pojęcia, ale dlatego, że pojęcie to jest sprzeczne; innymi słowy dlatego, że sama możliwość takiego pojęcia jest sprzecznością"[10] Pojęciu substancji materialnej brak jest logicznej własności, dzięki której mogłaby w twierdzeniu opisującym świat występować jako podmiot. Berkeley nie widział też potrzeby, aby w zdaniach teorii metafizykalnej termin ten pełnił funkcję predykatu.

Stwierdzenie Berkeleya, że postrzegamy wyłącznie nasze idee, ma tę samą wymowę, co konstatacja, iż nikt nie postrzega za nas lub że nie posiadamy żadnej wiedzy, która nie jest częścią naszej wiedzy. Nie poznajemy niczego, co nie jest - bezpośrednio lub pośrednio - przedmiotem naszego poznania. Tak więc radykalne przeciwstawienie zjawisk i rzeczywistości oraz zakładanie, że idee wywoływane są przez działanie na zmysły całkowicie niezależnie istniejących, niepoznawalnych rzeczy, jest według Berkeleya nie tylko niepoparte w doświadczeniu, ale także sprzeczne logicznie. Nie doświadczamy niczego poza ideami, zatem właściwe dla przyczynowej teorii percepcji twierdzenie, iż nasze idee przypominają jedynie materialne rzeczy, nie da się utrzymać - nigdy bowiem nie będziemy mogli porównać idei z takimi absolutnymi pierwowzorami, bo są one z zasady niepoznawalne. Co więcej, nie możemy nawet wiedzieć, że istnieją. Stąd wniosek, że przyczyna percepcji zmysłowych nie może tkwić w niezależnych od wszelkiego poznania substancjach materialnych, gdyż wiedza o nich wymagałaby ujęcia ich w doświadczeniu. Twierdzenie: „istnieją absolutnie niepoznawalne przedmioty materialne" jest dla Berkeleya tak samo niedorzeczne, jak zdanie: „istnieje szklanka (rozumiana jako rzecz tłukliwa), której nie można stłuc".

Choć Berkeley dąży do obalenia systemu materialistycznej filozofii poprzez wykazanie istnienia w nim twierdzeń sprzecznych, zarazem jednak nie traktuje sprzeczności wyłącznie jako wyrażenia formalnego. Poddawany nieustannej analizie termin „materia" jest najdobitniejszym przykładem, używanym przez Berkeleya dla ilustracji zjawiska językowych dysfunkcji i fałszywej abstrakcji. Absolutnie istniejące, niepoznawalne *substratum* materialne - coś, jak pisał Locke, „o czym nie wiem, czym jest", i z czym „nie wiąże się żaden sens określony, lecz jedynie niepewne mniemanie dotyczące nie wiedzieć czego"[11] - to według Berkeleya termin pozbawiony wszelkiego znaczenia, pozorujący jedynie istnienie jakiejś treści, rezultat czystego werbalizmu i abstrakcji. Nie jest on nazwą jakiegokolwiek faktu, przedmiotu czy stanu rzeczy przekazanego w poznaniu, które jest przecież zawsze poznaniem czegoś. Można obejść się bez niego w naukowym opisie świata, nie odgrywa on też żadnej roli w organizowaniu ludzkiego doświadczenia. Dotyczy to

[10] *Trzy dialogi*, 8. 266-267.

[11] J. Locke, *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, przekł. B. J. Gawęcki, Warszawa 1955. t. 1, s. 107.

również — uważanej przez Kartezjusza za dostępną w poznaniu dedukcyjnym, jasną i wyraźną - samej idei substancji materialnej, która, ze względu na swą przestrzenną naturę, jest zaprzeczeniem substancji myślącej[12]. Sądy o materii pozbawione są przedmiotowego odniesienia, są empirycznie niesprawdzalne. Ich treść nie jest koordynowana przez czas, miejsce czy nawet przez dające się choćby założyć warunki jakiegoś możliwego doświadczenia. Język materialistów nie tworzy opisów rzeczywistości. Są to pseudozdania, które prowadzą do semantycznej pułapki: ponieważ abstrakcyjna substancja materialna okazuje się nie być żadnym z doświadczanych fizycznych czy zmysłowych przedmiotów, mimo że pretenduje do ich oznaczania, termin „materia" faktycznie nie jest nazwą czegokolwiek. Funkcjonuje jako zaimek, lecz ze względu na swą abstrakcyjność bliższy jest określeniu „nic" niżeli „wszystko", gdyż nie można z niego wydedukować żadnej miarodajnej i sprawdzalnej informacji o naturze wszechrzeczy. Skoro w zakres tego terminu nie wchodzą naocznie dane przedmioty zmysłów, jest on pozbawiony wszelkiego empirycznego kontekstu, a tym samym i znaczenia.

„Wypowiadać słowo i nic przez nie nie rozumieć jest niegodne filozofa" - powiada Berkeley w *De Motu*[13]. Jeden z jego głównych argumentów przeciwko materializmowi polega na wykazaniu, że mówienie o istnieniu substancji materialnych jest wynikiem poznawczego błądzenia i językowych dysfunkcji. Kontekstem rozumienia słów, używanych do wygłaszania sądów o świecie, jest według Berkeleya szeroko rozumiane - niezawężające się wcale do sensualistycznych przeżyć - doświadczenie, które nadaje im przyjęte znaczenie. Nie można zatem przypisać znaczenia słowu czy wypowiedzi, której nie sposób zweryfikować przez odwołanie się do rzeczywistości i która nie wywołuje odpowiednich impresji zmysłowych, pozytywnych skojarzeń poznawczych, dyrektyw działania lub stanów emocjonalnych. Termin „materia" nie obejmuje sobą żadnych poznawalnych zmysłowo lub w jakikolwiek inny sposób rzeczy. Niepodobna niesprzecznie posługiwać się - opisując świat przyrody - słowem „przedmiot materialny", gdyż normalnie i skutecznie odnosimy używane słowa do rzeczy postrzegalnych zmysłowo, obecnych w doświadczeniu lub eksperymencie, zaś filozoficzna definicja „przedmiotu materialnego" jest inna.

Berkeley zauważa, iż poza „względnym pojęciem" (*relative notion*) materii, jako podłoża akcydensów lub jakości, jej definicja utworzona jest z samych zaprzeczeń. Nie wiemy, czym materia (według Locke'a *de iure* niepoznawalna) jest; niejasne jest także to, w jakiej relacji pozostaje do swoich akcydensów. Nie wiadomo bowiem, co rozumie się przez podtrzymywanie ich przez materialne *substratum*. Pozbawiony empirycznego odniesienia termin „ma-

[12] R. Descartes, *Medytacje o pierwszej filozofii wraz z zarzutami uczonych mężów* i *odpowiedziami autora oraz rozmowa z Burmanem*, przekł. M i K. Ajdukiewiczowie, Warszawa 1958, t. II, s. 270.

[13] *De Motu*, IV, art. 29.

teria" nie posiada znaczenia, gdyż znaczenie słów opisujących fakty jest według Berkeleya, związane z posiadaniem idei pozytywnej (oznaczającej jakości czy własności fizyczne, które konstytuują przedmiot) lub relatywnej (oznaczającej relacje przedmiotu z jego własnościami)[14]. Stąd materia może być jedynie określana jako pseudodeskryptywne „nieznane coś" *(an unknown somewhat)*, jako bezwładna, nieruchoma, zawsze taka sama niebędąca wyrazem niczego innego, ale także nieistniejąca w żadnym konkretnym miejscu substancja. Nie można uzyskać ani pozytywnego, ani negatywnego pojęcia materii. Staje się ona niezrozumiałą i niezwiązaną z żadnym wyraźnym znaczeniem „ideą bytu w ogóle" *(idea of being in general)*, „abstrakcyjną ideą czegoś, bytu lub istnienia" *(an abstract idea of quiddity, entity or existence)*, ideą - jak powiada Berkeley - „ze wszystkich najbardziej niezrozumiałą"[15].

*

* *

Uzupełnieniem immanentnej analizy terminów filozoficznych i logicznych konsekwencji przyjętych w nauce i filozofii definicji jest równolegle stosowane przez Berkeleya kryterium empirycznej weryfikacji sensowności terminów teoretycznych. Mówienie o materii to przekraczanie granic znaczenia, obszaru wytyczonego i w swoisty sposób „uprawianego" w praktycznej działalności człowieka; to naruszanie wymogu pragmatycznego uzasadniania poprawności poznania empirycznego i prawdziwości opartych na nim sądów[16]. Pragmatyczny wymiar teorii naukowych jest nieustannie podkreślany przez Berkeleya, przedkładającego „praktyczne poglądy i użyteczną rolę nauki" nad „czyste spekulacje i czystą intuicję": nauka jako „narzędzie do kierowania naszą praktyką" *(the instrument to direct our practice)* służyć ma „działaniu i podnoszeniu życiowej pomyślności", „utrzymywaniu i uprzyjemnianiu życia naszego i bliźnich"[17]. Empirycznym kryterium sensowności jest zawsze podporządkowana praktycznemu działaniu, szeroko rozumiana przez Berkeleya „percepcja", czyli poznanie zmysłowe, oraz dyskursywne poznanie samego układu rzeczy i relacji zachodzących między nimi (poznanie operuje na biernych spostrzeżeniach rzeczy zmysłowych oraz na pojęciach, stanowiących wynik aktu rozumienia lub intuicji intelektualnej). Empiryzm Berkeleya wykracza poza atomistyczny opis rejestrowanych faktów, jest przede wszystkim ogólną teorią rzeczywistości zmysłowej czy fizycznej, którą filozof definiuje przez odwołanie się do jej pryncypialnej obserwowalności i poznawalności (takie znaczenie wiąże on z tezą *esse est percipi aut percipere)*. Tym samym kryterium istnienia nie sprowadza się do aktualnej czy przeszłej percepcji, ale odwołuje się do wszelkiego możliwego poznania, eliminując *a priori* byty z zasady niepoznawalne w rodzaju absolutnego *substratum* materialnego. Kontekst doświadczenia - we wszystkich wymiarach ludzkiej egzystencji - w którym świat ukazuje się taki, jaki jest, a rzeczy nie ukrywają przed poznaniem swej wewnętrznej istoty, stanowi według Berkeleya jedyne uprawnione ujęcie bytu i źródło sądów o nim. Inne filozoficzne, a właściwie spekułatywne ujęcia - w tym materializm - przyznające doświadczeniu tylko połowiczne rezultaty, prowadzą do rozszczepienia rzeczywistości na jakości pierwotne i wtórne, a w konsekwencji do sceptycyzmu, przeczącego możliwości poznania istoty rzeczy i spychającego człowieka, wraz z jego doświadczanym światem i systemem wartości, w iluzoryczny obszar fenomenalny. W fenomenalizmie Locke'a Berkeley dostrzega nie przełamanie, ale wręcz pogłębienie kartezjańskiego dualizmu ontycznego oraz kolejne podważenie możliwości i kompetencji poznawczych człowieka.

Oprócz tego, że termin „materia" nie poddaje się doświadczalnej weryfikacji, nie można także rozstrzygnąć o sensowności sądów, dotyczących materialnych aspektów świata, na mocy zawartych w nich słów, ponieważ nie poddają się one zabiegom wyjaśniającym. Termin „substancja materialna" jest według Berkeleya w ogóle nieanalizowalny: „możecie, jeżeli to wyda wam się stosowne, używać wyrazu materia w tym samym znaczeniu, w jakim inni używają wyrazu nic i uczynić z nich w waszym sposobie wyrażania się terminy zamienne. Gdyż ostatecznie to właśnie, jak mi się wydaje, wynika z tej definicji, gdy bowiem badam uważnie jej części, czy to łącznie, czy to z osobna, to nie stwierdzam, aby zachodziło tu jakieś działanie czy pobudzanie mojego umysłu innego rodzaju niż to, jakie wywołuje termin nic"[18]. Podobnie powiada Berkeley w *Philosophical Commentaries:* „odrzucam jedynie filozoficzny sens (który w istocie nie jest żadnym sensem) słowa substancja [...], odrzucam filozoficzne *nec quid nec quantum nec quale,* o którym nie mam żadnej idei, o ile można powiedzieć, że ktoś usuwa to, co nigdy w żaden sposób nie istniało, czego nikt sobie nie wyobraził i nie pojął"[19]. Występuje on konsekwentnie przeciwko „używaniu słów bez celu, bez żadnej intencji myślowej *(without any design or signification)*"[20], przeciwko posługiwaniu się wyrażeniami i terminami, które nie wywołują żadnego przekonania o opisywanym przedmiocie czy stanie rzeczy ani żadnej dyspozycji do uznania wydawanych sądów. Uważa, że istnieją pewne stałe okoliczności użycia

[14] *Trzy dialogi,* s. 210.

[15] *Traktat,* art. 8.

[16] O ile William James sądził, że Berkeley (obok Locke'a czy Hume'a), stosując metodę pragmatyczną, wniósł pewien wkład do prawdy (*Pragmatism: A New Name for some Old Waysof Thinking,* New York 1907, s. 20), o tyle Charles Sanders Peirce uważał, że Berkeley był najbliższy sformułowania tezy pragmatyzmu; wywarł też według niego - obok Locke'a, Kanta, Ockhama, Hobbesa, Leibniza - wpływ na ukształtowanie się jego koncepcji znaku.

[17] *Alciphron,* IV, s. 304-305, 307-308; *A Defence of Free-thinking in Mathematics,* IV. art. 2; *Traktat,* art. 109.

[18] *Traktat,* art. 80.

[19] *Philosophical Commentaries,* I, art. 517.

[20] *Trzy dialogi,* s. 251.

wyrażeń językowych: archetypalna, fundamentalna i źródłowa tworzącą podstawę świadomego życia i dalszego rozwoju ludzkiej wiedzy sfera rozumienia, warstwa znaczeniowa uobecniająca się w podstawowych i powszechnych aktach poznania. Jest to „proste rozumienie definiowanej rzeczy" to „co człowiek w oczywisty sposób wie" i co nie narusza faktycznego stanu rzeczy, niczego w nim nie wyklucza ani nie forsuje[21]. Znaki słowne mogą i powinny odzwierciedlać rzeczywistość w całym jej bogactwie treści i znaczeń Taka jest według Berkeleya geneza języka; musi zatem zachodzić paralelność oraz współdziałanie myślenia i mowy z rzeczywistością, mimo ich heterogenicznego charakteru. Natomiast termin „materia" albo „nie ma żadnej treści, albo ma treść niedorzeczną"; przypisuje mu się „jakieś nieznane znaczenie, które znaczeniem wcale nie jest"[22].

Berkeley odrzucał możliwość istnienia fizycznych rzeczy ogólnych w rodzaju pustego *substratum* własności. Twierdził, że świat zmysłowy nie może istnieć w jakiejś niedefiniowalnej, abstrakcyjnej formie, lecz stanowi zespół rzeczy jednostkowych i posiada konkretną treść własności i cech, które urealniają fakty i zakorzeniają je w doświadczeniu człowieka. Bezowocne są zatem dyskusje, za którymi nie stoi żadna spójna idea czy pojęcie. „Twierdzić coś, czego nie można pojąć, to mówić niedorzeczności", bo czyż „mówić coś i nic przy tym nie myśleć nie znaczy mówić bez sensu?"[23] Nawet tak często krytykujący Berkeleya Hume uznał przeprowadzoną przez niego krytykę idei abstrakcyjnych za jedno z najwybitniejszych dokonań w dziedzinie teorii poznania[24]. Pozbawione konkretnych jakości terminy abstrakcyjne - na przykład abstrakcyjna barwa czy abstrakcyjny trójkąt - nie pozwalają się stosować do opisu rzeczywistości, nie mają bowiem charakteru spostrzeżeniowego, nie dają się też włączyć do spójnej teorii empirycznej. Terminy takie niczego wyraźnie nie wyrażają, określając jedynie „czysty brak lub negację, to jest zwyczajne «nio>, a jeżeli usuniemy słowa nazwy, to nic nie pozostanie w zmysłach, wyobraźni lub intelekcie"[25]. Terminy abstrakcyjne są nieokreślone, gdyż nie odpowiadają im żadne idee lub grupy idei. Idee mogą być ogólne *(general)*, kiedy reprezentują lub oznaczają *(represent or stand for)* idee jednostkowe tego samego rodzaju. Są one wówczas wynikiem umysłowych operacji klasyfikowania idei w rodzaje lub gatunki, lecz nie posiadają realnego istnienia. Natomiast ukryte pod czysto werbalnymi terminami abstrakcyjnymi absolutnie istniejące substancje materialne czy „zmysłowe rzeczy same dla siebie *(sensible objects for themselves)"* są niepoznawalne i w ogóle niepojmowalne[26]. Ich pozycja w strukturze bytu jest niejasna

[21] *A Defence of Free-thinking in Mathematics*, I, art. 18.

[22] Trzy *dialogi*, s. 256, 255.

[23] *Ibidem*, s. 236, 241.

[24] D. Hume, *Traktat o naturze ludzkiej*, przekl. Cz. Znamierowski. Warszawa 1963, ks. I, s. 22.

[25] *De Molu*, IV, art. 53.

[26] *Traktat*, art. 4.

i właściwie zbędna, a **poznawcze** pseudodeskrypty nie pełnią żadnej funkcji w ~~systemie~~ ludzkiej wiedzy, są jnste i sprzeczne". W miejsce abaołntnych substancji Berkeley proponuje to, co .relatywne" i .zwykłe", a zamiast myślenia abstrakcyjnego — produkującego zastępcze i niejasne obrazy rzeczy niemająee od niesienia do rzeczywistości - percepcję zmysłową i oparte na niej dyskursywne poznanie samego bezpośrednio dostępnego układu realnych faktów. Berkeley uważa, że rozumowanie za pomocą abstrakcyjnych idei ogólnych ~~wprowa~~dza błąd do ludzkiego poznania świata, oddalając je od doświadczania i praktyki, które są zawsze konkretne.



Berkeley, jak stwierdziliśmy już w poprzednim rozdziale, nie ogranicza się do genetycznej i psychologicznej (czy, jak się mu zarzuca, pseudopsychologicznej, bo całkowicie subiektywnej) metody badania idei. Jego „nowa droga badania idei", jako krytyka materializmu, ma być metodą w zamierzeniu obiektywną[27]. Przedmiotem analiz Berkeleya jest zarówno język potoczny, w którym sformułowana jest wiedza zdroworozsądkowa, jak i język nauki, a właściwie różne języki nauki. Śledząc pilnie współczesne mu spory i dyskusje naukowe, biorąc w nich bardzo aktywny udział, Berkeley poddawał gruntownej analizie występujące w nauce sytuacje badawcze. Autor *The Analyst* był jednym z pierwszych filozofów, którzy podjęli dyskusję nad podstawami matematyki, jej metodą, a przede wszystkim charakterem pojęć i terminów matematycznych. Wraz z odkryciem rachunku nieskoóczonościowego (teoria fluksji Newtona i rachunek różniczkowy Leibniza) nastąpiły próby nadania struktury analitycznej święcącej triumfy mechanice matematycznej. Dostrzegano w tym możliwości niezwykłego wzbogacenia mechanistycznego przyrodoznawstwa i dokładniejszego wyłożenia jego zasad. Analiza matematyczna wyrosła z prób ujęcia w rygorystyczne ramy rachunku, który z kolei był wynikiem usiłowań rozwiązania kwantytatywnych problemów fizycznych, niedających się rozwiązać tylko w oparciu o metody geometryczne i arytmetyczne. Analityczny, zamiast czysto geometrycznego, sposób traktowania zagadnienia zależności liniowej stanowił przełom w nauce o właściwościach Unii krzywych. W nowej metodzie widziano klucz otwierający wszystkie tajemnice natury, umożliwiający zastosowanie w fizykomatematycznym przyrodoznawstwie abstrakcyjnej idei ciągłości zjawisk i procesów przyrody, przedstawianej jako uniwersalny mechanizm.

Berkeley - polemizując w *De Motu* i *The Analyst* zarówno z Newtonem, jak i Leibnizem - był jednakże zdecydowanym krytykiem matematycznej

[27] Można zgodzić się z Karlem R. Popperem, który powiada, że u Berkeleya, podobnie jak u Humea, interpretacja świata nie opiera się na psychologicznej metodzie badania idei, lecz na bardziej „obiektywnej" metodzie badania słów *(Logika odkrycia naukowego,* przekl. U. Niklas, Warszawa 1977, s. 23).

analizy nieskończenie małych. Zarzucał jej posługiwanie się abstrakcyjnymi pojęciami, niejasnymi terminami oraz stosowanie nieoczywistych i dowolnych operacji. Wyrażał przekonanie, że matematyka może pozostać wzorem nie tylko ścisłości logicznej, ale także prostoty oraz oczywistości, jeżeli tylko wyeliminuje się z niej pojęcia zawiłe, intuicyjnie niejasne, wewnętrznie sprzeczne i niepotrzebne. Stał na stanowisku, że matematykę, tak jak każdą naukę, powinna cechować jasność i ścisłość wykładu, poglądowość teorii i możliwość ich ilustracji, a także nacisk na wyraźne i prawidłowe formułowanie podstawowych pojęć i terminów. Matematycy w swym dążeniu do skwantyfikowania całego świata przyrody za pomocą *mathesis unwersalis* (tytuł przełomowego dzieła Izaaka Newtona brzmiał: *Matematyczne zasady filozofii przyrody*) ignorują według niego te elementarne wymogi, usiłując przemycić w swoich teoriach terminy i kategorie określające nierealne wielkości i niewyrażalne zależności. Dowodził, że ich procedury nieskończonościowe są z logicznego punktu widzenia nieoczywiste i wadliwe, a czasem wręcz niepoprawne (na przykład traktowanie krzywej jako wielokąta o nieskończenie wielu nieskończenie małych bokach), zaś przez stosowane w rachunku różniczkowym odrzucenie znikomo małych wielkości nabierają nieścisłego charakteru. Stojąc na gruncie matematycznego finityzmu, Berkeley zaprzeczał możliwości istnienia wielkości nieskończenie małych jako zupełnie niepoznawalnych. Sądził, że istnieją *minima sensible* tożsame z *minima naturalis* i do nich, jako najbardziej podstawowych elementów świata przyrody, powinny we wnioskowaniach i dokonywanych operacjach logicznych odwoływać się nauki fizykomatematyczne[28]. Te „postrzegalne zmysłowo atomy"[29] - mogące być przedmiotem percepcji w określonych warunkach - stanowią według Berkeleya realne odpowiedniki geometrycznych punktów. Geometria nie jest nauką abstrakcyjną, nie posiada także własnego idealnego przedmiotu, lecz jest nauką o świecie. Taka koncepcja korpuskularnej struktury rzeczywistości spełnia, według Berkeleya, kryterium „postrzegalności" istniejących rzeczy i budowy zdań realnych opartych na znaczeniach standardowych. Owe konkretne obiekty są treścią w pełni sensownych zdań jedynie dobrze ugruntowanej matematyki finitystycznej. W swej refutacji bytów i kategorii niepodlegających doświadczeniu, a używanych do opisu rzeczywistości, autor *Of Infinities* odrzucał zarówno wielkości nieskończenie małe, niepostrzegalne empirycznie, jak i subzmysłowe zmiany (fluksje), które stanowiły dlań podstawę krytyki rachunku infinitezymalnego[30]. To byty -

[28] *Of Infinities,* IV, s. 35-38.

[29] *Philosophical Commentaries,* I, art. 464. Por. także *ibidem,* art. 88, 116 oraz *An Essay,. l* art. 80-81. Zgodnie ze stanowiskiem Berkeleya, że bezpośrednio postrzegany przedmiot widzenia jest dwuwymiarowym układem „światła i kolorów", *minima sensible* składają się z *minima oisibilia* - kwantów „światła i kolorów" - które „mogą «oznaczać» *minima* dotykowe, ale także możliwe jest, by tworzyły własną rozciągłość *(extension)" (Philosophical Commentaries.* I, art. 441).

[30] Berkeleyowska teoria *minima sensible* może być uznana za oryginalny wkład do ^kusj! nad ontycznym i epistemicznym statusem atomów i kwantów (por. G. Moked, *Particles and ld-*

podobnie jak absolutna, ujmowana jedynie w abstrakcyjnym myśleniu przestrzeń - nieistniejące w ramach obserwowalnego stanu rzeczy, niedające się wyrazić w twierdzeniach sformułowanych w języku obserwacyjnym ani przekładalnyeh na język obserwacyjny.

Analiza matematyczna jest, według autora *A Defence of Free-thinking in Mathematics,* którego krytykę porównywano do bombardowania obozu matematyków, pełna tajemnic w żaden sposób niepozwalających się objąć rozumem. Jej pierwsze zasady są zagadkowe i intuicyjnie niepewne, a używane terminy dwuznaczne. Podważając wartości metodologiczne, uznawane przez społeczność matematyków i JUomatematycznych filozofów", Berkeley powiada, że kategorie fluksji i rachunku różniczkowego to „mroczne byty", których nie można wyraźnie pojąć, nie mogą więc być uznane za przedmiot nauki ścisłej. Jest to ciemna i niezrozumiała „geometryczna metafizyka" (o „metafizyce rachunku nieskończenie małych" mówił, z pozycji zupełnie innych uwarunkowań i implikacji światopoglądowych, d'Alembert), skomplikowana i zagmatwana sieć abstrakcji, gdzie zamiast rzetelnego dowodu i precyzji dominują „sztuczki i fortele"[31].

Pitagorejczycy twierdzili, że Bóg, tworząc świat, myślał „w sposób geometryczny". Św. Augustyn w inferencjach matematyki i logiki widział ten sam element konieczności, który jest potwierdzeniem istnienia Boga, złączonego z matematycznym archetypem wiecznego porządku, z istnieniem niezmiennych absolutnych prawd matematyki, której rozwiązania i metody zdają się urastać do rangi pierwotnego aktu *genesis* Kosmosu. Thomas Hobbes uważał matematykę za największy dar, jaki człowiek otrzymał od Stwórcy. Izaak Newton sądził, że prawa matematyki nawet dla Boga mają status apodyktycznie koniecznych i uniwersalnych zależności. Berkeley podzielanemu przez siebie Augustyńskiemu przekonaniu o spójności Księgi Natury z księgą biblijnego Objawienia odmawiał matematycznego punktu odniesienia. Daleki był od tego, by upatrywać w liczbie nie tylko zasady bytu, ale nawet jakiejś kwantytatywnej miary pulsu harmonii natury.

* * *

Krytykując podstawy i metodę analizy matematycznej, Berkeley występował przeciwko teorii nieskończonej podzielności przestrzeni. Nie uważał

as. Bishop Berkeley's Corpuscularian Philosophy, Oxford 1988, s. 4). Nie ma racji Karl R. Popper twierdząc, że Berkeley negował korpuskularną strukturę świata fizycznego (*The Demarcations between Science and Metaphisics,* w: *Conjectures and Refutations. The Growth of Scienlific Knowledge,* London 1963, s. 266; *Unendend Quesl: An Intellectual Autobigraphy,* London and Suffolk 1976, s. 152; *Postscript to the Logic of Scientiftc Discouery,* London 1985, s. 185). Berkeley występie nie przeciwko koncepcji atomistycznej struktury świata przyrody - czemu daje wyraz w swojej teorii minimów zmysłowych, którą rozwija w *The Theory of Vision, The Analyst, De Motu* i w *Siris* w teorię korpuskularnej budowy rzeczy i światła - lecz przeciwko rzekomemu, jak uważa, immanentnemu dynamizmowi świata, przeciwko jego substancjalności jako *causa sua.*

[31] *The Analyst,* IV. art. 710, 35, 47, 49.

wcale - w przeciwieństwie do Kartezjusza, Newtona czy Kanta - nieskończonej podzielności przestrzeni za matematycznie udowodnioną. Newton wszakże, w opozycji do kartezjańskiej redukcjonistycznej koncepcji przestrzeni[32] twierdził, podobnie jak Hobbes[33], że da się pomyśleć pustą przestrzeń pozbawioną ciał i niezakłócony, pozbawiony wydarzeń, jednostajny czas. Odróżniał on przestrzeń zmysłową czy relacyjną od przestrzeni realnej i absolutnej nie tylko na podstawie uznania istnienia absolutnego ruchu, dającego się wyjaśnić jako skutek oddziaływania ciała z przestrzenią absolutną. Uważał nieskończoną przestrzeń - podobnie jak Henry More[34] - za byt natury raczej logicznej niż fizycznej, za konieczny warunek (powiązany z koniecznością substancji Boskiej) istnienia skończonych bytów[35], za zbiór miejsc, które są ośrodkami Boskiej mocy (z takiego punktu widzenia kartezjańska ontologiczna jedność ciała i przestrzeni czyni pojęcie przestrzeni czymś niemożliwym i logicznie sprzecznym). Koncepcja, iż tylko w tej podwójnej naturze przestrzeni przejawiać się może natura Boga i Boska moc, która nie podlega prawu głoszącemu, że każdemu działaniu towarzyszy przeciwdziałanie - znalazła wyraz we wczesnych poglądach Newtona na temat stworzenia świata z przestrzeni, czyli matematycznej ilustracji *crealio ex nihilo.* Przestrzeń otrzymuje w akcie stworzenia jakości jej obce, ulegając przekształceniu w ograniczone byty za pomocą rodzących się początków wielkości płynnych, chwilowych przyrostów, będących na nieuchwytnej granicy między niebytem a bytem[36]. Teoria fluksji ukazuje, jak „coś powstaje z niczego", jak fluksje - które nie są skończonymi jakościami, lecz niepostrzegalnymi zmysłowo chwilowymi przyrostami - z punktów przekształcają się w linie, fluksje linii tworzą powierzchnie, a ich fluksje - ciała, których ciągły przyrost tworzy czas[37].

---

[32] Przestrzenność jest według Kartezjusza atrybutem rzeczy: „[..-1 ta sama rozciągłość, która konstytuuje naturę ciała, konstytuuje naturę przestrzeni" *(Zasady filozofii,* przekł. I. Dąmbska. Warszawa 1960, t. II, s. 10).

[33] Przestrzeń nie jest rzeczą, lecz jako puste miejsce między ciałami, które nie stykają się ze sobą, jest niczym, nicością (T. Hobbes, *Elementy filozofii,* przekł. Cz. Znamierowski, Warszawa 1956. t. I, s. 108-110. 118-119). Natomiast Pierre Gassendi *(Synlagma Philosophicum,* II, I, 2) uważał, że przestrzeń, nie będąc substancją ani akcydensem. jest miejscem, w którym wszystkie substancje i akcydensy istnieją, tak jak czas jest miejscem, w którym wszystkie substancje trwają.

[34] Henry More *(Diuina Dialogues,* I. w: *The Philosophical Writings of Henry More,* F. I. Macкinnon (ed). New York 1925) utożsamia przestrzeń z hezmiarpm Boga. próbując w ten sposób uniknąć obiekcji, iż nieskończona i niestworzona przestrzeń byłaby czymś odmiennym i niezależnym od Boga.

[33] I. Newton, *Mathematical Principles of Naturd Philosophy and System of the World.* przekł. angielski A. Motte, Cambridge 1934 (General Scholium. Def. VIII). Por. M. R. Ayers. *Berkeley's Immaterialism and Kanfs Transcendental Idealism....* s. 56.

[36] I. Newton. *The unpublished Scientific Papers of Isaac Newton,* A. R. Hall. M. B. Hall (ed). Cambridge 1978, s. 138.

[37] Por. M. Hughes, *Newton. Hermes and Berkeley.* .The British Journal for the Philosophy of Science" 1992, 43, s. 12.

Kierując *się,* podobnie jak Newton, protestanckim imperatywem opierania wiary na Piśmie Świętym, Berkeley słowom św. Pawła: „[...] w którym żyjemy, poruszamy się i mamy swoje istnienie" nadawał sens inny niż Henry More czy Newton. Pozostając pod wpływem zarówno Arthura Colliera (*Cla• vis Universalis,* 1713), jak i przede wszystkim Pierre'a Bayle'8[38] uważał, że nie można posiąść jasnej idei nieruchomej, niewidocznej i przenikającej wszystko przestrzenności. Analizując trudności związane z teorią przestrzeni jako niezależnej, obiektywnej realności, Berkeley doszedł do wniosku, że absolutna przestrzeń jest ideą całkowicie abstrakcyjną, nieempiryczną. Atak Berkeleya na idee abstrakcyjne jest zarówno sprzeciwem wobec prób uwolnienia myśli od ortodoksji religijnej, jak i obroną religijnej ortodoksji przed racjonalnymi próbami redagowania artykułów (głównie dogmatu Boskiego wcielenia) wiary chrześcijańskiej, przed „wolną filozofią" i mechanistyczną filozofią przyrody, w których dostrzegał ujście dla deizmu z jednej strony, a dla arianizmu i unitaryzmu ze strony drugiej. Krytyka idei abstrakcyjnych miała, kto wie czy nie najważniejsze dla niego samego, znaczenie teologiczne: myślenie abstrakcyjne rzuca cień herezji na teologię, próbując, poza tradycyjnymi dogmatami, wyjaśnić nieskończoność natury Boskiej.

Berkeley uważał za zbędne z epistemologicznego punktu widzenia te gałęzie matematyki, które traktują o nieskończoności, sprawiając kłopot samym matematykom. Pojęcie nieskończoności jest problemem postawionym przez matematyków, którego rozwiązanie wykracza poza ramy matematyki; to operowanie pozalogicznymi bytami, które nie są bezpośrednio, poglądowo-empirycznie dane ani intuicyjnie oczywiste. Nieskończoność nie odgrywa roli niezbędnego pojęcia w ludzkim myśleniu; pojęcie to nic nie znaczy samo w sobie, nie istnieje także w naturze, jako podstawa myślenia racjonalnego musi prowadzić do antynomii (Berkeley sądził, że pojęcie empirycznie realnej nieskończoności jest wewnętrznie sprzeczne, gdyż przekracza wszelkie doświadczenie i nie da się ująć jako coś aktualnie czy możliwie istniejącego). Według autora *Of Infinities* pojęcie nieskończoności może mieć wyłącznie pozadoświadczalny i metafizykalny wyraz. Nie można zbudować żadnego matematyczno-przyrodniczego sensu nieskończoności, natomiast obiekty i metody infinitystyczne służą wyłącznie jako narzędzie budowania i rozwijania - niemających nic wspólnego z empirycznym ugruntowaniem nauk fizykomatematycznych - antyteistycznych systemów materialistycznych i mechanistycznych.

*
* *

Przyznając naukom ścisłym status podstawowej wiedzy doświadczalnej, Berkeley utrzymywał, że przedmiotem matematyki jest ujęty w aspekcie ilościowym realny świat przyrody. Aby zachować swój pragmatyczny charakter,

---

[38] *Dictionnaire historique et critique,* art. *Leucippus.*

wynikający z jej instrumentalnej wobec metafizykalnego poznania esencjalistycznego roli. i spełniać praktyczne cele, do których jest powołana, matematyka musi być podporządkowana kryterium możliwości poznawczych człowieka. Opiera sie ona na naturalnych predyspozycjach i prerogatywach aparatu percepcyjnego, dostarczającego elementarnych poglądowych wyobrażeń przestrzenno-geometrycznych. Matematyka i matematyczne przyrodoznawstwo nie mogą wykraczać poza intuicyjną oczywistość geometrycznych lub mechanicznych sytuacji. Nauki te powinny opierać swoje teorie na tych wartościach wielkości, które są realne, i być podporządkowane znanym ogólnym warunkom. Procedury naukowe nie mogą być czymś dowolnym i pozbawionym logicznego uzasadnienia ich legalności. Łącząc genezę matematyki z praktycznymi problemami obliczeniowymi i twierdząc, że jej przedmiotem są zachodzące w świecie zależności. Berkeley uważał tę naukę za intuicyjnie łatwą do ujęcia. Model teorii geometrycznej nie może więc być sprzeczny z intuicją przestrzenną - podczas gdy. według autora *The Analyst.* pozbawiona zupełnie poglądowego fizyczno-przestrzennego charakteru analiza matematyczna oderwana jest od empirycznej rzeczywistości, traktując o iluzorycznych i wręcz sprzecznych bytach. Berkeley uznawał jej prawa za pseudotwierdzenia. za - będące często „zręcznymi sztuczkami" — niewen/fikowalne hipotezy, zależne w znacznej mierze od upodobań i pomysłowości ich twórców. Natomiast dające się mimo wszystko zauważyć poprawne rezultaty analizy matematycznej tłumaczył w *The Analyst* swoją oryginalną i znaną teorią kompensacji błędów, zgodnie z którą występujące w rachunku nieskończonościowym przeciwstawne założenia i błędy znoszą się nawzajem[39]. Może się wszak zdarzyć, że skomplikowane, okrężne i zawiłe procedury, równie jak proste i prawidłowe, wiodą do rozwiązań, a nieuzasadnione metody dają owocne wyniki. Są to jednak według Berkeleya rzadkie przypadki, które pozwalają się zauważyć w powodzi nonsensów, mnożonych przez dążących do matematyzacji całej wiedzy „filomatematycznych filozofów".

Nie ulega wątpliwości, że zawarta w *The Analyst* krytyka założeń i metod rachunku różniczkowego oraz późniejsze, wywołane przez nią gwałtowne polemiki. w których Berkeley nadal aktywnie uczestniczył i których -wynikiem była między innymi jego *A Defence of Free-thinking in Mathematics.* stały się podstawą szerokiej dyskusji nad elementarnymi założeniami matematy-

59 *The Analyst.* IV. art. 20-22. Swoją teorię kompensacji błędów Berkeley wyjaśniał na przykładzie konstrukcji stycznej w danym punkcie do paraboli, traktowanej w rachunku różniczkowym jako wielokąt o nieskończenie wielu nieskończenie małych bokach styczna jest przedłużeniem któregokolwiek z tych boków). Poprawny - mimo tałszywości stosowanych do aj konstrukcji zasad - rezultat rachunku tłumaczył cym. że „[...1 dwa biędy. będąc sobie równe i przeciwstawne, likwidują się nawzajem: pierwszy błąd niedoboru zostaje naprawiony przez drugi błąd nadwyżki" fart. 21). „Gdybyście popełnili tylko jeden błąd - powiada Berkeley zwolennikom rachunku różniczkowego Leibniza - me znaleźlibyście prawdziwego rozwiązania problemu. Ale dzięki podwójnej pomyłce dostępujecie, choć nie poznania naukowego, to jednak prawdy. Bo nie można nazwać nauką tego. iż poruszacie się po omacku i dochodzicie do prawdy, me wiedząc jak i przy użyciu jakich metod" (art. 22).

ki i przyczyniły się do rozwoju analizy matematycznej. Wśród wybitnych matematyków nie brakowało takich, którzy za jej siłę napędową uważali odkryty przez Berkeleya mechanizm kompensacji błędów, nadając mu walor ściśle naukowej metody matematycznej[40].

Szczególnie podejrzliwy i krytyczny był stosunek Berkeleya do języka współczesnej mu fizyki mechanistycznej. Oskarżał ją o szafowanie pseudoproblemami, „metafizycznymi abstrakcjami", „ulotnymi ideami", Jakościami utajonymi" i „fantomami", zarzucał sprzeniewierzenie się doświadczeniu i spekulowanie przy pomocy „abstrakcyjnych pojęć matematyków"[41]. Finezyjne zasady i kategorie fizyki Newtona i filozofii mechanistycznej (Berkeley używał też zamiennie określeń filozofia fizyczna, eksperymentalna, matematyczna) to całkowicie dowolne, spekulatywne konstrukty, niezależne od bezpośrednich obserwacji ruchu, od „nastawienia umysłu i ruchu ciała"; są one „cieniami scholastycznego myślenia", „metafizycznymi abstrakcjami stanowiącymi niepotrzebny kłopot dla filozofii" (jak przebrzmiałe terminy techniczne fizyki Arystotelesa: *entelechie* czy formy substancjalne)[42]. Mechanistyczne przyrodoznawstwo, obciążone „abstrakcyjnymi pojęciami matematyków", operuje konwencjonalnymi i podlegającymi częstej rewizji kategoriami, które są jedynie hipotezami (na przykład przyciąganie) lub jakościami utajonymi (na przykład *impetus* czy martwe siły). Zmieniające się *fallatia suppositionis* to - według Berkeleya - najbardziej widoczna cecha mechanistycznej filozofii przyrody.

Berkeley uważał, że Newton nie sprostał prawidłom przedstawionym przez siebie w trzeciej części *Matematycznych zasad filozofii przyrody*, w których deklaruje się jako nieprzejednany wróg hipotez (*hypothesis non fingo).* niewywiedzionych z obserwacji zjawisk fizycznych. Teoria Newtona, o ile aspiruje do filozoficznego ujęcia rzeczywistości, reprezentuje - powiada Berkeley - „najbardziej niekonsekwentny sposób rozumowania"; jest niespójna i niezrozumiała, objaśnia zjawiska posługując się terminami pozbawionymi znaczenia, omija nierozwiązane zagadki, przemycając je pod niejasnymi zasadami^. Natomiast w wąskim obszarze obliczeń i mechaniki dynamika Newtona odgrywa swoją rolę, posiada niekwestionowalne osiągnięcia praktyczne, wynikające z prawdziwych i skutecznych praw mechaniki, które jednak -jako rzekome zasady filozofii przyrody czy nawet „mechanistycznej metafizyki" - nie spełniają swojej funkcji i okazują się być błędnymi hipotezami.

Berkeley zarzucał matematykom i fizykom posługiwanie się niezrozumiałym żargonem terminów pozbawionych znaczenia i zajmowanie się paradoksami, których sami nie są w stanie rozwikłać, podając najczęściej za przykład teorię sił oraz „najbardziej abstrakcyjnie metafizyczne" pojęcia ab-

40 Por. *Historia matematyki,* t. III, pod red. A. P. Juszkiewicza, Warszawa 1977, s. 281.

41 *De Molu,* IV, art. 16; *The Analyst.* IV, art. 5; *Siris,* V, art. 293.

42 *De Motu.* IV, art. 3-4, 8, 19, 45.

43 *The Analyst,* IV, art. 14, 37.

solutnej przestrzeni, czasu, ruchu. Pojęć tych, wprowadzonych przez Newtona dla określenia masy, ilości ruchu i siły, nie można według autora *De Motu* ani zmierzyć, ani obliczyć, ani w ogóle poznać. Tak samo jak nie sposób utworzyć dokładnej, jasnej i adekwatnej idei abstrakcyjnego trójkąta, nie można też uformować precyzyjnej i wyraźnej idei prędkości w ogóle, oderwanej od jakiejkolwiek długości czasu i przestrzeni oraz możliwej do poznania inaczej niż przez odpowiednie pomiary[44]. „Siła" i „przyciąganie" to kategorie posiadające znaczenie tylko wtedy, gdy na mocy przyjętej konwencji odnoszą się *in concreto* do oznaczania ciała w ruchu, oporu etc. i mają zastosowanie do obliczeń ruchu oraz parametrów poruszających się ciał. To jedynie instrumentalne i techniczne terminy, służące do opisu zjawiska ruchu w przyrodzie. Kiedy jednak używa się ich do metafizykalnego wyjaśniania esencjalistycznego - na oznaczanie „pewnych natur wykrojonych i wyabstrahowanych" ze wszystkich konkretnych i uchwytnych rzeczy zmysłowych oraz zjawisk zachodzących w przyrodzie, na przykład określając przy ich pomocy abstrakcyjne atrybuty lub kwintesencje materii - wtedy stają się, według Berkeleya, abstrakcyjnymi terminami metafizycznymi pozbawionymi znaczenia, „cieniami" nieznanej istoty bytu[45]. Wszystkie siły, przypisywane przez fizyków ciałom, to zwykłe matematyczne hipotezy, byty pozorne niemające „stałej, istotnej treści w naturze rzeczy", to „fantomy" tylko na użytek instrumentalnych wobec metafizyki nauk ścisłych, służące za przyczyny i zasady. Choć przydatne są w „eksperymentach i mechanice", niczego jednak według Berkeleya nie wyjaśniają, funkcjonując wyłącznie jako terminy, które opisują występujące w świecie regularności i powiązania między faktami.

Hipostazowanie opisowych terminów fizyki, tworzenie z nich zasad filozofii przyrody, przyczyn sprawczych i praw powoduje, że owe instrumentalne kategorie stają się błędnymi i sprzecznymi hipotezami. Problem ciążenia, jako uniwersalnego prawa i przyczyny, stanowił dla Berkeleya właśnie takie nieweryfikowalne i sprzeczne zagadnienie. Dopiero zresztą teoria względności zdołała uporać się z tą kwestią i ukazać rolę tego problemu oraz miejsce ciążenia w systemie podstawowych faktów fizycznych. W czasach Berkeleya i długo potem ciążenie było - jak pisał Ernst Mach - „niezrozumiałą rzeczą", a sformułowane na gruncie fizyki klasycznej zagadnienie mechanicznej przyczyny ciążenia - pozostało nierozwiązywalne; można też było, co wykazał H. Hertz, obejść się zupełnie bez pojęcia „siły"[46].

O ile kategoriom „siły" i „przyciągania", w ich czysto technicznym, instrumentalnym rozumieniu, Berkeley przyznawał pewne operacyjne znaczenie[47]

[44] *Ibidem,* art. 50, 37.

[45] *De Motu,* IV, art. 6, 8.

[46] Por. K. R. Popper, *A Note on Berkeley as a Precursor of Mach and Einstein,* w: tegoż, *Conjectures and Refutations. The Growlh of Scientific Knowledge...,* s. 166-174; P. Rizzo, *Berkeley - Modern Cosmologist,* „Asterisk" 1961, 3, s. 7-12.

[47] Analizując teorie współczesnych mu fizyków i filozofów - takich jak Newton, Leibniz, Borelli, Torricelli - Berkeley stwierdza, że problem obiektywnych podstaw dla kategorii używa-

w języku nauki, o tyle pojęć takich jak „materia", „absolutny ruch" czy „absolutna przestrzeń" pozbawiał wszelkiego funkcjonalnego sensu. Są to konstrukty zbędne w opisie rzeczywistości i mogą być zastąpione przez teorie względnego ruchu ciał[48]. Działanie praw przyrody (w tym także występowanie sił bezwładności) można odnieść - tu Berkeley z dużą dokładnością antycypuje „zasadę Macha" - nie do absolutnej przestrzeni, lecz do wzajemnego rozmieszczenia ciał fizycznych we wszechświecie: „Ponieważ z powodu rozmaitości miejsca względnego ruch tego samego ciała jest różny - można wszak z jednego punktu obserwacyjnego uważać to samo ciało za poruszające się, a z innego punktu za spoczywające - dla określenia prawdziwego ruchu i prawdziwego spoczynku wystarczy, zamiast przestrzeni absolutnej, przyjąć przestrzeń względną, ograniczoną niebem gwiazd stałych, mających pozór spoczynku, co usuwa dwuznaczności i co może być przyjęte przez mechanistycznych filozofów"[49]. Odrzucając pojęcie „materii stałej", Berkeley pozbawiał przyrodę substancjalnego charakteru, traktując ją jako serię zdarzeń podległych pewnym prawom, zdarzeń, które w twierdzeniach o świecie mogą występować wyłącznie jako predykaty; także rzeczy są samymi jakościami w ich wzajemnym powiązaniu. W swym „pozytywistycznym" podejściu do mechanistycznej filozofii przyrody Berkeley jest prekursorem całego szeregu metodologicznych zasad i rozwiązań, przyjętych przez współczesną epistemologię nauki. W znacznym stopniu wyprzedza pewne podstawowe tezy filozofii fizyki Ernsta Macha i J. Petzolda, którzy wywarli duży wpływ na fizykę współczesną, szczególnie na powstanie teorii względności. Berkeley jest, jak przekonująco dowodzi Karl R. Popper, twórcą wielu idei z obszaru fizyki, które później zostały na nowo wprowadzone do tej nauki przez H. Hertza, Bertranda Russella, P. Franka, R. von Misesa, Moritza Schlicka, Wernera Heisenberga i innych badaczy[50].

nych do wyjaśniania świata przyrody (na przykład „siły" czy *impetusu)* nawet dla nich samych pozostaje sprawą otwartą: „Leibniz oddzielił od siebie *nisus elementaris* i *impetus,* który tworzy się poprzez powtarzalność *nisus elementaris* - wydaje się, iż on sam uważa, że nie istnieją one w przyrodzie, lecz są jedynie abstrakcją wytworzoną przez umysł. Ten sam autor, omawiając pierwotną aktywną siłę, dla zilustrowania zagadnienia musiał odwołać się do form substancjalnych i *entelechii* Arystotelesa. Pomysłowy Torricelli opowiada o sile i *impetusie,* że są one subtelnymi abstrakcjami *(subtle abstracts)* i duchowymi kwintesencjami *(spiritual quintessences),* rozważając zaś *momentum* i prędkość spadających ciężkich ciał mówi, że są one *un certo che* oraz u/i *non so che* - co w tłumaczeniu znaczy, że sam nie wie on, co z nimi zrobić" *(Alciphron,* III, s. 295). Chociaż więc nie można poznać ani wytworzyć idei siły, istnieje jednak „wiele twierdzeń czy teorematów odnoszących się do siły, które zawierają użyteczne prawdy" i które przyczyniły się do powstania „wielu wynalazków w dziedzinie mechaniki" *(ibidem,* s. 295).

[48] Pod głębokim wpływem Berkeleyowskich argumentów na rzecz relatywizmu i instrumentalizmu byl, we wczesnym okresie ogólnej teorii względności, Albert Einstein; por. B. Laviere, *Leibnizian Rationalism and the Problem of Inertia,* „Canadian Journal of Philosophy" 1987, XVII, nr 2, s. 444 *passim.*

[49] *De Motu,* IV, art. 64; także art. 51-63. Por. P. W. Bridgman, *The Mach Principle, w: The Critical Approach to Science and Philosophy.* M. Bunge (ed.), New York 1964, s. 224.

[50] K. R. Popper, *A Note on Berkeley as a Precursor of Mach...,* s. 170.

* * *

Berkeley sądził, że wiedza z zakresu nauk empirycznych powinna być sformułowana w języku obserwacyjnym. Uważał język idei za fizykalny język rzeczy powiązanych w konieczny sposób z subiektywnymi doznaniami poznających podmiotów. To język doświadczenia; jego terminy posiadają interpretację w dziedzinie makroskopowych i mikroskopowych (*minima sensible)* obiektów, co pozwala wiedzę sformułowaną w tym języku interpretować realistycznie. Natomiast termin „materia", niedefiniowalny w terminach pierwotnie obserwacyjnych, nie posiada powiązania z obserwowalną rzeczywistością fizyczną czy zmysłową, dostępną zresztą w doświadczeniu potocznym, wyrażanym w terminach potocznego języka. „Materia" i terminy pochodne, nie dając się choćby częściowo zdefiniować za pomocą terminów języka obserwacyjnego, nie należą do wiedzy fenomenalistycznej, której przysługuje status poznawczy; nie odgrywają też żadnej instrumentalnej roli porządkowania i przewidywania danych doświadczalnych.

Samo przyciąganie jest, według Berkeleya, faktem wymagającym wyjaśnienia, a nie wyjaśniającą zasadą. Autor *De Motu* rozumiał pojęcie przyczyny sprawczej w klasycznym metafizycznym znaczeniu - jako czynną siłę, jako byt wytwarzający byt. Analiza natury ciał zmysłowych dowodzi, że są one całkowicie bierne, nieaktywne i niezdolne do własnego działania, choć zarazem mobilne i podatne na zmianę mimo stawianego oporu. Są bowiem jedynie zbiorem indyferentnych wobec ruchu własności, takich jak rozciągłość, masywność, nieprzenikliwość, barwa, zapach, smak etc. Nie zawierają niczego, co można by nazwać zasadą czy przyczyną ruchu lub jego racją dostateczną: „w rzeczach zmysłowych nie ma niczego z mocy *(power),* przyczynowości (*causality)* czy bytu czynnego *(agent)"*[51]. Bierne ciała zmysłowe mogą jedynie podlegać działaniu aktywnej przyczyny sprawczej, którą - we właściwym sensie tego słowa - nie może być żadne inne ciało, lecz obdarzony mocą działania czynnik duchowy. Utworzona z bezwładnych ciał natura także pozostaje bez przyrodzonej jej władzy działania, a jej prawa są wyznaczane i warunkowane przez przyczyny transcendentne. Jako metafizyk Berkeley podporządkowywał wiedzę empiryczną - będącą „gramatyką natury", odzwierciedlającą jedynie podstawowe prawidłowości i regularne powiązania, które zachodzą w świecie przyrody - wiedzy o pierwszych przyczynach i zasadach, wykraczającej w naturalny sposób poza świat fizyczny.

W swej krytyce nauki Berkeley konsekwentnie przestrzegał rozróżnienia na wyjaśnianie deskryptywne, którego sądy mają wyłącznie funkcjonalny i operacyjny sens (nie odkrywają istoty świata, lecz pomagają orientować się w nim praktycznie i umożliwiają dokonywanie różnych „mechanicznych wynalazków", pozwalających przechwytywać siły przyrody), oraz wyjaśnianie esencjalistyczne, dostarczające wiedzy o istocie rzeczy, o pierwszych zasa-

[51] *The Theory of Vision,* I, art. 11; por. także *De Motu,* IV, art. 22-24.

dach i przyczynach ruchu. Zadaniem fizyki i mechaniki eksperymentalnej (o dokładne wytyczenie i przestrzeganie granic każdej z nich Berkeley apelował w *De Motu)* może być jedynie badanie wtórnych „przyczyn cielesnych", które tylko na praktyczny użytek nauki i techniki mogą uchodzić za przyczyny sprawcze. „Prawdą i istnieniem rzeczy", „realnymi sprawczymi przyczynami ruchu i istnienia ciał" zajmuje się „pewna nauka transcendentna", „wyższa i rozleglejsza niż matematyka", „realna nauka", *philosophia prima,* metafizyka[52].

Immaterialistyczna metafizyka to swoiście przez Berkeleya pojmowana metanauka, uściślająca zakres stosowania oraz interpretująca treść zasad sformułowanych na gruncie nauk fizycznych. Mechanistyczna filozofia przyrody nie wykracza poza granice eksperymentu i mechaniki, konstruując „eleganckie teorie" i „mechaniczne wynalazki" na praktyczny użytek[53]. Badająca *rationes prima et ultima* metafizyka zbudowana jest według schematu teorii ogólniejszej i bogatszej, lecz także najpiękniejszej i najprostszej strukturalnej całości teoretycznej, określającej konieczność rozwiązania zagadnienia ruchu biernych ciał fizycznych jako problemu, który znajduje wyjaśnienie w ramach metaproblemu ruchu i siły w ogóle. I choć ideą przewodnią Berkeleyowskich prób syntetyzowania wszystkich wyników nauk empirycznych jest ekstrapolacja metafizykalnej teorii, nie prowadzi to jednak u niego do zniwelowania ich metodologicznej odrębności. Według autora *The Analyst* różnorodne prawa fizyczne pełnią wyłącznie funkcje predykacyjne, nie wyjaśniają przyczyn i same nie są przyczynami, tylko pozostają - jak ogólne prawa dynamiki i prawo powszechnego ciążenia - opisowym sposobem przedstawienia powszechnych i obowiązujących w całym świecie przyrody prawidłowości. To „użyteczne fikcje", których zdolność do przewidywania nie może być utożsamiana ze zdolnością wyjaśniania czy rozumienia świata. Skoro na gruncie różnorodnych teorii fizycznych, prawomocnie ograniczonych tylko do zdań nominalnych i pozbawionych kompetencji tworzenia abstrakcji pojęciowych, pewne jest tylko to, że „ciała poruszają się według pewnego porządku i że nie mogą poruszać się same"[54], więc przyczyny fizyczne są w istocie jedynie „znakami", wyrażają regularne następstwa i współwystępowanie faktów. Teoretyczne generalizacje współistnienia i następstw faktów stają się uzasadnione dopiero na poziomie metafizykalnym, umożliwiającym syntezę wszystkich znanych praw fizyki w przeciwieństwie do, jak sądzi Berkeley, abstrakcyjnych teorii matematycznych i fizykomatematycznych, którym przyznaje wyłącznie funkcję narzędzia porządkowania i przewidywania danych doświadczenia.

Problem oddziaływań przyczynowo-skutkowych jest przez Berkeleya rozważany zarówno na gruncie fenomenalistycznej interpretacji nauki i doświad-

[52] *The Analyst,* IV, art. 50, qu. 49; *De Motu,* IV, art. 34, 71; *Siris,* V, art. 293.

[53] *De Motu,* IV, art. 42.

[54] *Siris,* V, art. 336.

czenia, jak i w ontologicznej, metafizykalnej perspektywie. W pierwszym przypadku właściwy naukom fizykomatematycznym opis świata i jego statusu ogranicza się do zdań warunkowych (wyrażających także stosunek przyczyny do skutku, który jest stosunkiem wyłącznie epistemologicznym), zdań stwierdzających, że w określonych warunkach pojawią się spostrzeżenia przedmiotów. O ile nauki ścisłe nie odkrywają „ukrytych mechanizmów", zajmując się jedynie systematyzacją danych zmysłowych, o tyle ogólne prawa, syntetyzujące opis rzeczywistości, należą do teorii metafizycznych. Immaterializm, jako teoria związku przyczynowego, jest metafizycznym stanowiskiem, dotyczącym natury przejawiania się Boskiej mocy jako podstawy i zasady rzeczywistości. Wszystkie rzeczy stanowią skutki jednej przyczyny, jednego *uniuersori Domini.*

Dowodu, potwierdzającego słuszność swojej koncepcji, upatrywał Berkeley w oddzielnym traktowaniu sił magnetycznych, elektrycznych i grawitacji. Skoro nie ma - i nie może być - jednego powszechnego prawa fizyki, które byłoby prawem ruchu, skoro „prawa grawitacji, magnetyzmu i elektryczności są różne"[55], a istnieją także zjawiska, których Newtonowska teoria grawitacji nie potrafi wyjaśnić[56], przeto elektryczność, magnetyzm i grawitacja to przejawy tej samej siły, która nie istnieje w biernych i bezwładnych ciałach; nie może też być odkryta ani przez eksperymenty, ani rozważania matematyczne. Metafizyka jest tą teorią, która wyjaśnia w sposób jednolity naturę wszystkich znanych (i *de iure* poznawalnych) sił i elementarnych cząstek *(minima sensible, minima naturalis)* w przyrodzie. Berkeley odrzucał zarówno stanowisko Locke'a, przypisujące materii działanie, jak i Humowski fenomenalizm zakładający, że poznanie ludzkie nie ma dostępu do świata fizycznego, a związek przyczynowy jest jedynie związkiem epistemologicznym. Uważał, przeciwnie niż Locke i Hume, że możliwy jest pełny opis i wyjaśnienie działających w przyrodzie sił i przyczyn, uznając je jednak nie za domenę fizyki (jak sądził Kant i Boscovich), lecz metafizyki.

Berkeley usiłuje - jak zobaczymy w następnym rozdziale - stworzyć własną „teorię wszystkiego", łączącą wszystkie znane siły w przyrodzie. Ta spójna metafizykalna teoria, która odrzuca - w duchu kartezjańskim - możliwość wyjaśnienia przyczynowości w przyrodzie na gruncie ilościowego formalizmu matematycznego, stanowić ma metodologiczną i epistemologiczną podstawę nauk przyrodniczych. Dziedziną najogólniejszych praw rozwoju rzeczywistości i racjonalnej struktury świata jest dla niej sytuacja jakościowa, w związku z czym aparatura pojęciowa teorii metafizykalnej nie da się sprowadzić do języka fizyki matematycznej; to sytuacja niepodlegająca opisowi w postaci równań, określająca praktyczny i duchowy wymiar życia ludzkiego, które nie da się ująć za pomocą fizyki i matematyki (dyscyplin nazywanych przez Pascala „naukami oderwanymi"). Teoria metafizykal-

[55] *Ibidem,* art. 235.

[56] *Traktat,* art. 100, *Siris,* V, art. 235.

na, koncepcja jedności nauki, obejmując zarówno ontologię fizycznego czy zmysłowego świata, jak i metodologię i epistemologię empirystyczną, ma według Berkeleya w sposób całościowy (a nie „jednostronny*, jak w koncepcjach arystoteleeowskich czy galileuszowsko-newtonowskich) uwzględniać zarówno dynamiczny, jak i jakościowo-substancjalny aspekt świata.

Metafizyka jako wiedza interpretująca doświadczenie, systematyzująca różne dane doświadczalne, nie ma pozbawionego funkcji poznawczych statusu wyłącznie instrumentalnego. Posiada status teorii, której nie można utożsamiać z rachunkiem logiczno-matematycznym. W immaterializmie metafizyka (w przeciwieństwie do wiedzy naukowej, której przypisać można wyłącznie funkcje instrumentalne) pełni funkcję wiedzy teoretycznej o statusie poznawczym, dając opis najistotniejszych aspektów rzeczywistości niedostępnych dla wiedzy fenomenalistycznej, przedstawiając metafizykalne uprawomocnienie praw i teorii fizykalnych (w przeciwieństwie do niemogących się powieść - jako że opartych na ilościowym formalizmie — fizykalistycznych prób sprowadzenia procesów fizycznych do praw ilościowych, wyrażonych w postaci określonych zależności między odpowiednimi wielkościami). Berkeley twierdził, że to właśnie doświadczenie wymusza metafizykalną interpretację twierdzeń formułowanych w języku obserwacyjnym. Sądził, iż terminom, pojęciom i zasadom jego „empirystycznej metafizyki" - zależnym od własności obiektów doświadczenia i pozostającym w jednoznacznym związku z danymi empirycznymi - przysługuje stała interpretacja empiryczna. Immaterialistyczna metafizyka ma przede wszystkim status teorii dedukcyjnie systematyzującej prawa naukowe; nadaje znaczenia terminom, za pomocą których zostają sformułowane prawa eksperymentalne; pozwala odkryć ostateczne przyczyny zgodne z samą naturą rzeczy.

Rozdział VI

Ontologia niematerialnego świata. Metafizyka, czyli *philosophia prima*

Metafizyczny charakter immaterializmu widoczny jest zarówno na gruncie problematyki epistemologicznej (w której zasadniczą rolę odgrywa metafizykalna teoria nauk przyrodniczych), jak i w obszarze logicznej analizy języka nauki, gdyż Berkeley nie poprzestaje na myślowym rozbiorze wybranych szczegółowych zagadnień, lecz uważa je za przygotowanie do metafizycznej syntezy. Zgodnie ze skierowanym przeciwko sceptycyzmowi naczelnym postulatem epistemologicznym immaterializmu głoszącym, że poznajemy realne byty, nie zaś ich przedstawienia, Berkeley widział możliwość rozwiązania problemu języka - wskazania kryterium sensowności terminów językowych - poprzez powiązanie go z treścią realnego świata, który w pełni prezentuje się w doświadczeniu, oraz z naturalną podstawą ludzkiej egzystencji. Podkreślanie przedmiotowego charakteru języka filozofii, określenie jego reguł semantycznych przyporządkowujących wyrażeniom języka rzeczywistość pozajęzykową, ukonstytuowaną przez byty zarówno fizyczne, jak i metafizyczne - co wymusza określony sposób posługiwania się nim i przeciwstawia dowolnemu operowaniu - przeczy lansowanej często tezie, iż Berkeley traktował świat jako empiryczno-fenomenalną rzeczywistość, będącą formą lub produktem subiektywnego doznawania i ujęcia bytu.

Berkeleyowskie rozważania nad naturą języka w aspekcie semantycznym są też kluczem do rozwiązania problemu solipsyzmu - często łączonego z autorem *Traktatu o zasadach poznania ludzkiego* - sprowadzającego się do zagadnienia związku myśli ze światem. Nie można jednak Berkeleyowi przypisywać formuły ‚językowo-myślowego" solipsyzmu, sugerowanej przez Wittgensteina w *Traktacie logiczno-filozoficznym:* granice świata są granicami sensowności zdań, wyznaczanymi przez reguły składni logicznej języka - „mego języka", którego granice wyznaczają „mój świat"[1]. W koncepcji Berkeleya wcale nie widzi się tego, co „solipsyzm ma *na myślT.* Berkeleyowaki podmiot należy przecież do świata, a nie odwrotnie. W swojej teorii powstania, stosowania języka i ustalania jego sensowności Berkeley uważa, że słowa i nazwy nie są dowolnie przez człowieka ustanawianymi znakami, lecz pozostają w ścisłym związku z doświadczeniem wewnętrznym i zewnętrznym oraz z rzeczami, wyrażając ich istotę i naturę.

Uzasadniając swoje przekonanie, że zagadnienia teoriopoznawcze mają ścisły związek z filozofią języka, i tak wiele wysiłku poświęcając dążeniu do wyeliminowania dwuznaczności w posługiwaniu się słowami, Berkeley nie pragnął jednak dokonać tego przez - jak przypuszczają niektórzy badacze[2] - usunięcie złożoności języka i postulowanie identyczności nazwy i przedmiotu zmysłowego. Opierając się na znacznie szerszym ujęciu znaczenia i języka, występował on zdecydowanie przeciwko takiej restryktywnej, referencjalnej teorii znaczenia. Według Locke'a, który rozwinął tę koncepcję (zwaną *nountheory)* w III księdze *Rozważań dotyczących rozumu ludzkiego,* słowo posiadające sens jest nazwą poszczególnej idei, czyli spostrzeżenia lub pamięci spostrzeżenia, które stanowi pełne znaczenie słowa. To przekonanie - mające swoje korzenie w filozofii kartezjańskiej, która głosi, że słowa posiadające znaczenie muszą reprezentować adekwatne, jasne i wyraźne idee, ale znajdowane także u Bacona i Hobbesa czy wcześniej, w wersji „naturalnej" teorii języka, u Demokryta i Heraklita - było w ówczesnej filozofii zjawiskiem rozpowszechnionym. Stanowisko Berkeleya nie jest jednak tak wąskie. Przyznaje on słowom także niekognitywny, emotywny charakter, co zdecydowanie poszerza treść i przedmiot sensownego mówienia. Przypisywanie irlandzkiemu filozofowi nominalistycznej teorii języka nie znajduje uzasadnienia, a „brzytwa Berkeleya" nie jest tak „ostra", jak wydaje się Popperowi[3]. U Berkeleya sądy i emocje nie zawsze opierają się na przedstawieniach jakichś przedmiotów, niekoniecznie są aktami skierowanymi na pewne przedmioty. Nie zawęża on bowiem obszaru językowych analiz wyjaśniających do sfery percepcji zmysłowych i ich implikacji. Przyznaje językowi ekspresywno-ewokatywną rolę, która wykracza poza oznaczanie konkretnych rzeczy. Terminy, nieposiadające bezpośredniego empirycznego odniesienia (niepretendujące zarazem, jak wyraz „materia", do oznaczania rzeczy zmysłowych) i nieoznaczające żadnych idei, mogą wywoływać określone stany emocjonalne oraz dyspozycje do działania.

Ta emotywistyczna i operacjonistyczna teoria znaczenia pozwala Berkeleyowi uważać za sensowne i rozwiązywać kwestie etyczne i religijne, to jest stanowiące podstawę ich wykładni dogmaty i tajemnice teologii objawionej oraz zasady i reguły wiary chrześcijańskiej, oparte na wyrażeniach, którym nie towarzyszą żadne adekwatne przedstawienia. Słowa, które nie są zwią-

[1] L. Wittgenstein. *Tractatus logico-philosophicus.* przekł. B. Wolniewicz, Warszawa 2000, art. 5, 6.

[2] Na przykład Popper *(A Note on Berkeley as a Precursor of Mach, w. Conjectures and Refutations. The Growlh of Scientific Knouiledge,* London 1963, 8. 167).

[3] *Ibidem,* s. 111.

zane z żadną ideą czy doświadczanym faktem, powodują określone uczucia, stany ducha i emocje, wpływające na zachowanie i czyny człowieka oraz służące do formułowania zasad, w myśl których należy działać[4] i - co dla Berkeleya szczególnie ważne - współdziałać z innymi ludźmi. Treść etyki autora *Alciphrona* zawiera antycypację jednego z głównych kierunków współczesnej metaetyki - emotywizmu Alfreda J. Ayera i Charlesa L. Stevensona[5]. W sformułowanej przez niego emotywistycznej teorii języka upatrywać też można wpływów na semantyczną orientację w estetyce współczesnej[6]. Stanowisko głoszące, że wiele wyrażeń języka naturalnego występuje jako różnorodne s p o s o b y u ż y c i a, a nie jako oznaczenie i d e i[7], można uznać za antycypację niektórych rozstrzygnięć charakterystycznych dla teorii znaczenia późnego Wittgensteina.

Berkeley daleki jest zarówno od absolutyzacji języka i czynności słownych oraz przypisywania im samodzielnej roli, jak i od naturalistyczno-funkcjonalistycznej koncepcji znaczenia, wiążącej je wyłącznie z funkcjonalnym przystosowaniem języka. Przełamuje on restryktywną epistemologiczną formułę empiryzmu twierdząc, że myślenie człowieka nie stanowi paralelnego, stymulowanego przez aktualny rozkład faktów odzwierciedlenia stanu rzeczy. Krytykuje asocjacjonistyczną psychologię mechanistyczną i daleki jest od właściwej Hume'owi anihilacji autonomicznej podmiotowości i substancji duchowej. Język jest według niego ekspresją celowo i aksjologicznie ukierunkowanego doświadczenia człowieka, który nie tylko działa, ale także wyprzedza działanie, określa jego przebieg i wywiera nań wpływ. Język jest środkiem „komunikowania myśli i pojęć, tworzenia wiedzy, opinii i przeświadczenia, [...] instrumentem podporządkowanym celowi, któremu służy"[8]. Język człowieka jest różnorodny w swej treści, tak samo jak różnorodna jest rzeczywistość. Desygnaty słów nie są homogeniczne. Za w pełni posiadające znaczenie i weryfikowalne Berkeley uważa nazwy nie tylko konkretnych rzeczy zmysłowych lub bytów kategorialnych, ale także bytów i zjawisk nadnaturalnych. Cała mnogość aktów werbalnych, niezwiązanych bezpośrednio z aktualną lub minioną percepcją, ma swe oparcie w podmiotowym kształtowaniu przez człowieka własnej egzystencji, które oznacza zarazem uczestnictwo w „Boskim dyskursie natury". Ujmując świat przyrody jako wspaniałą teofanię, „empiryczna" metafizyka Berkeleya włącza w obszar doświadcze-

[4] *Alciphron,* III. s. 307-308; *Traktat,* art. 110-122; *A Defence of Free thinking in Mathematics,* IV, art. 2.

[5] Por. A. Stroił, *The Emotive Theory of Ethics,* Berkeley and Los Angeles 1954, rozdz. III.

[6] Por. D. Berman, *The Culmination and Causation of Irish Philosophy,* „Archiv fur Geschichte der Philosophie" 1982, nr 3 (64), s. 275-277. Należy też podkreślić znaczenie Berkeleya jako prekursora teorii estetycznej Edmunda Burke'a, będącej jedynym w swoim rodzaju przejściem od klasycznego formalizmu do romantyzmu.

[7] *Traktat,* Wstęp, art. 19-20.

[8] *Alciphron,* III, s. 233.

nia wiarę religijną, widząc w nieś podstawowy fakt ludzkiego bytowania. Będące ekspresją życia praktyki i normy językowe, w całym bogactwie ich treści, nie są więc rezultatem arbitralnego wyboru czy bezwiednego i przypadkowego utrwalania się, lecz oddają głębszy i fundamentalny sens ludzkiego doświadczenia w naturze noszącej piętno Boskiej obecności

Berkeley zdecydowanie przeciwstawiał się, podejmowanym przez teologię racjonalną (nie mówiąc już o antyteistycznej filozofii materialistycznej), próbom pozbawienia Boga religijnych atrybutów, sprowadzenia Go do rob odległego w czasie konstruktora kosmicznego laboratorium i próbom ekspulsji Go ze świata oraz najbliższego otoczenia człowieka. Bronił wiążącej mocy teologii objawionej i poszukiwał ukrytego, lecz w pełni realnego znaczenia jej dogmatów i zasad. Immaterialny świat nie jest wyłącznie empiryczną rzeczywistością „skrojoną" na miarę rozumu człowieka. Jest problemem i zadaniem, przenikającą przyrodę oraz prawa życia i śmierci tajemnicą i jako taki znajduje odbicie w polifoniczności języka. Tym, co umożliwia jego weryfikację, jest empiryczno-transcendentny (w sensie przyczynowania praw przyrody), obiektywny fundament znaczenia, którym jest zarówno świat poznawalnych zmysłowo rzeczy, jak i szeroko rozumiane i aksjologicznie ukierunkowane ludzkie doświadczenie, głęboko zakorzenione w metafizycznym substracie uniwersalnych wartości i norm, nadających życiu ludzkiemu formę uczestnictwa i zaangażowania w celebrowanym przez Stwórcę i Opatrzność misterium natury. Uzasadnienie etyczno-religijnego sposobu życia było wszak jednym z naczelnych składników programu i głównym praktycznym celem immaterializmu.

Immaterializm Berkeleya jest koncepcją metafizyczną, dążącą do przezwyciężenia konsekwencji wydobytych z empiryzmu przez Locke'a (czy później Hume'a, których Berkeley był jednak świadom). Empiryzm łączył się bowiem z nieprzezwyciężalną trudnością: ponieważ byty kategorii *ens mobile* dają się w pełni ująć wyłącznie na gruncie teorii metafizykalnej (bierne i bezwładne rzeczy fizyczne pozbawione są własnej możliwości działania i przyczynowania), porządek metafizyczny - działać może tylko d u c h - wchodzi w sprzeczność z porządkiem epistemologicznym; istnieje coś, co nie ma charakteru duchowego i co oddziałuje na zmysły podmiotu poznania i jego świadomość. Działanie rozciągłego, przestrzennego c i a ł a na nierozciągłego d u c h a uważano jednak za niewyjaśnialne (Kartezjusz uczynił z tego główny problem ontologii). Nawet przyczynowa teoria percepcji nie tłumaczyła, w jaki sposób mechaniczne pobudzanie zmysłów i układu nerwowego (Locke mówił o działaniu na mózg zewnętrznych ciał poprzez „impuls") powoduje powstanie w umyśle skutku zupełnie innej, „niemechanicznej" natury, na przykład pojawienie się idei jakiejś barwy. Sam Locke zresztą przyznawał, że taki związek nie daje się wyjaśnić, a stanowiska, głoszące paralelizm psychofizyczny, są nieobce nawet znanym kierunkom psychologii XX wieku. Nie mogąc w swej analizie problemu psychofizycznego dopatrzyć się żadnych utajonych sił, przenoszących się z przyczyny na skutek, czy jakich-

kolwiek analogii między procesami psychicznymi a procesami materialnymi, Berkeley nie chciał się jednak zgodzić z koncepcją „ducha w maszynie".

Dążąc do przezwyciężenia konsekwencji ontycznego dualizmu, rozszczepiającego byt na świat ducha i kwantytatywny świat materialnych rzeczy samych w sobie (także w łagodniejszej wersji Lockowskiego fenomenalizmu, rozdwajającego rzeczywistość na abstrakcyjną, niepoznawalną substancję i na uważane za jej przypadłości zmysłowo poznawalne jakości), oraz usiłując uniknąć impasu epistemologicznego, wynikłego z niemożliwości wyjaśnienia zjawiska poznania rzeczy przez umysł, Berkeley posługuje się swoją - opartą na znanych wzorach[9], lecz oryginalnie opracowaną - koncepcją świata rzeczy jako Języka natury", przy pomocy którego Bóg, absolut ontologiczny i epistemologiczny, „przemawia" do człowieka. Takie metafizykalne rozwiązanie pozwala mu pogodzić wartość ontologiczną tego, co zmysłowe, ze stanowiskiem, iż myśli podmiotu nie mogą być wytwarzane przez c i a ł a (gdyż działać może tylko d u c h), lecz przez działanie innego umysłu za pośrednictwem tworzących system znaków rzeczy. Ta „metafizykalna semantyka" świata rzeczy nadaje im charakter i funkcję znaków dla ludzkiego odbioru. Rzeczy nie mają jakiegoś „prywatnego życia" samego w sobie, ale tworzą racjonalny dyskurs, którego pełne odczytanie możliwe jest dzięki ich nieskrytości, ich „obecności dla nas"[10]. Taki jest właśnie metafizyczny kontekst używania przez Berkeleya terminu „idea" na oznaczenie rzeczy zmysłowych.

Berkeley sądził, że przyjęta przez niego prezentacjonistyczna teoria percepcji, połączona z metafizyczną koncepcją przyczynowości sprawczej, eliminuje ontologiczne i epistemologiczne konsekwencje kartezjańskiej dualistycznej koncepcji dwóch radykalnie odmiennych i niezależnych od siebie substancji. Uważał, iż pozwala pogodzić religijne pojęcie obecności i opieki Boga nad światem z filozoficznym wytłumaczeniem natury istniejących rzeczy i ich wzajemnego oddziaływania oraz zdolności percepcji n i e m y ś l ą c y c h r z e c z y przez umysł człowieka. Immaterialny świat przyrody, pozbawiony substancjalnej natury, posiada jedynie instrumentalny i funkcjonalny status. Zarówno sama m o r f o l o g i a „tekstu" księgi natury (układ fizycznych faktów), jak i reguły i zasady „składni języka naturalnego" (to, co uważa się za powiązania przyczynowo-skutkowe między rzeczami) mają charakter meta-

[9] Teorię języka świata (obecną także w koncepcji Malebranche'a) sformułował Ralph Cudworth (obok Henry'ego More'a i Johna Smitha lider platońskiego ruchu w Cambridge), uważając wrażenia zmysłowe za system znaków komunikowanych człowiekowi przez zawartą w przyrodzie myśl Boga. W *Siris* Berkeley krytykuje Cudwortha. według którego zawiłość natury jest oznaką chaosu nie do opanowania przez zanurzony w niej rozum: „Przyroda, powiada uczony dr Cudworth, nie jest włodarzem piękna i mądrości: natura jest *ratio mensa et confusa*, rozumem pogrążonym i zatopionym w materii, w której gubi się i mąci" *(Siris,* V, art. 255). Berkeley uważa, że zawiłość i skomplikowanie świata przyrody nie dowodzi chaosu i zagubienia rządzącego rozumu, lecz świadczy o zwiększającej się różnorodności rzeczy i zjawisk.

[10] *Traktat,* art. 68.

fizykalny Berkeley traktował przyczynowość fizyczną jako kategorię czysto epistemologiczną, dotyczącą opisów doświadczenia i poznania naukowego, które jest jedynie ujęciem doświadczenia w ogólne prawidła, poznaniem współwystępowania i następowania po sobie faktów. Nauka nie może więc odkrywać koniecznych zależności przyczynowo-skutkowych pomiędzy ciałami (jak w mechanistycznym przyrodoznawstwie) czy pomiędzy ciałami i umysłem (jak w mechanistycznej psychologii), gdyż takie istotne powiązania nie zachodzą. Przyczyna koniecznych, wewnętrznych związków między ciałami, tak jak przyczyna ich ruchu, ma charakter transcendentny wobec świata przyrody. W immaterializmie Berkeleya w miejsce absolutnego, wyposażonego w atrybut ruchu *substratum* materialnego, u podstaw rzeczywistej jedności i tożsamości natury leży zmysłowa „materia doświadczenia", będąca treścią „Księgi Natury" (*Volume of Naturę),* uporządkowana przez „Bieg Natury" (*Course of Naturę).* Doświadczane rzeczy są „Dziełami Natury" (*Works of Naturę),* znakami „Optycznego Języka" (*Optical Language),* tworzącego „Racjonalny Dyskurs" (*Rational Discourse).* Istnieją rządzące wszystkim „Zasady czy Prawa Natury" (*Rules or Laws of Naturę).* Opis struktury i natury świata zmysłowego jest pełen majuskuł i słów oznaczających twory deifikowane, bowiem w systemie filozofii immaterialistycznej Berkeleya miejsce ontologii rzeczy zajmuje teistyczna metafizyka.

*

* *

U podstaw epistemologii Berkeleya leży sprzeciw wobec sceptycyzmu poznawczego i - jak dowodził - całkowicie nieweryfikowalnego materialistycznego „pojęcia rzeczywistości (*notion of reality)""*. Zasada esse *est percipi aut percipere* określa kluczową dla poznania sytuację, której elementem jest przedmiot poznania w całej jego faktualnej naoczności i która stanowi,
2 ® e r k eeya' ^edyne ^rawnione przejście od analizy na poziomie
o, L fau y ^ PoZ10mie rZeCZy" Sytuacja ta> niezależna od konkretne-
nvch rht™W PoSZCZegÓlnych Własn0ści rzeczy> opiera się na modal-
realnotn no// 1aCh -T"* daneg0 W doświadczeniu jego konieczności,
m S Z T ? ;0SC1' PoręCZa nie tylk0 -ożliwość i skuteczność pozna-
śda poza n!a i oHn 6J6g0 PoWSzechna -ażność wobec niemożliwości wyj-
warurik^v czy ołudicznośri. ^ T g f r J * T ^ ^ T T
wiek, nie tylko rekonstruuje wed L ^ i T ele?ftami sa sw,iat 1 czło'
tyczną doświadczenia ale t f k ż e Berkeleya' Etyczną strukturę on-
tucją przedmiotu poznania PrEdmTot ^ f™"*1 PoZnanie Z konSty'
dla tej właśnie sytuacji (warunkui^ "T""® J6St tWOrem ^ ^ ^
że możliwe - poznan i *Tniet*tol? * *" *tylko aktualne' lecz* ^
stanowi jednak, jak zobaczymt nl ^ ^ Ta sch*niatyczna ontologia
J J aCZymy' Pewne świadomie przez Berkeleya przyjęte

[11] *Trzy dialogi,* s. 239.

założenie metafizyki teistycznej i wynika z określonego, tym razem antymaterialistycznego, pojęcia rzeczywistości. Wyklucza jako niemożliwe istnienie jednych stanów rzeczy czy aspektów bytu (czyli wszystkich konsekwencji wypływających z przyjęcia materialnego *substratum)* oraz przedstawia tezy o koniecznym współistnieniu innych aspektów (ducha i rzeczy jako podmiotu i przedmiotu poznania).

Cały wywód immaterialistycznej epistemologii (nie jest to epistemologia neutralna, neutralność zostaje bowiem już na samym początku zachwiana na korzyść interpretacji metafizycznej) Berkeleya wyrasta z próby wyjścia poza kartezjański paradygmat radykalnego dualizmu dwóch substancji: rozciągłej substancji niemyślącej i nierozciągłej substancji zdolnej do postrzegania, czyli umysłu. Berkeley neguje istnienie substancji materialnej poprzez podważenie tego, co jest racją jej tożsamości - istnienia samego w sobie (substancjalność przysługuje jedynie Bogu i stworzonym umysłom) i możliwości działania. Dowodzi on, że tkwiące w niej rzekomo jakości zmysłowe są czynnikami strukturalnymi świata danego w doświadczeniu, a nie atrybutami poszukującymi swej podstawy w tym, co dla doświadczenia niedostępne. Uobecniając się w obszarze doświadczenia — o jakimś innym, zasadniczo odmiennym sposobie istnienia nie można wszak sensownie nic powiedzieć - istnieją dla podmiotu poznania i nie są akcydensami absolutnej substancji materialnej (ten epistemologiczny wniosek okaże się komplementarny z negującą istnienie materialnego *substratum* metafizyczną tezą o zależności wszystkich bytów od Boskiej omnipotencji sprawczej). Także o innych rzekomych jakościach czy konstytutywnych własnościach substancji materialnej nie można niczego orzekać. Stąd wniosek, że przyczyna percepcji zmysłowych nie może tkwić w niezależnych od wszelkiego poznania substancjach materialnych, gdyż wiedza o nich wymagałaby ujęcia ich w doświadczeniu.

Stwierdzenie Berkeleya, że postrzegamy wyłącznie nasze idee, ma tę samą wymowę, co konstatacja, iż nikt nie postrzega za nas lub że nie posiadamy żadnej wiedzy, która nie jest częścią naszej wiedzy. Nie poznajemy niczego, co nie jest - bezpośrednio lub pośrednio - przedmiotem naszego poznania. Tak więc radykalne przeciwstawienie zjawisk i rzeczywistości oraz zakładanie, że idee wywoływane są przez działanie na zmysły całkowicie niezależnie istniejących, niepoznawalnych rzeczy, jest według Berkeleya nie tylko niepoparte w doświadczeniu, ale także sprzeczne logicznie. Nie doświadczamy niczego poza ideami, zatem właściwe dla przyczynowej teorii percepcji twierdzenie, iż nasze idee przypominają jedynie materialne rzeczy, nie da się utrzymać - nigdy bowiem nie będziemy mogli porównać idei z takimi absolutnymi pierwowzorami, bo są one z zasady niepoznawalne. Co więcej, nie możemy nawet wiedzieć, że istnieją. Cała ta analiza potwierdza według Berkeleya immaterialistyczną tezę, iż idee zmysłowe nie są jedynie obrazami jakichś specyficznie i numerycznie różnych od nich obiektów, nie są kopiami lub mało adekwatnymi przedstawieniami osobliwych niepoznawalnych pier-

wowzorów, ale oznaczają dane w doświadczeniu przedmioty zmysłowe (lub raczej dostępne dla zmysłów, poznawalne zmysłami, *sensible things).* Niedoświadczalne, niedostępne dla zmysłów prototypy rzeczy zmysłowych byłyby całkiem inną kategorią ontologiczną, a porządek przez nie konstytuowany tworzyłby nieznany, zupełnie odmienny od uobecniającego się w doświadczeniu świata przyrody porządek bytu[12]. Według Berkeleya także stanowisko korpuskularystyczne - przyjęte przez Locke'a w miejsce krytykowanej przez niego scholastycznej koncepcji substancji i akcydensu[13] jako podstawa odróżnienia jakości pierwotnych i wtórnych - nie przyczynia się do przełamania dualistycznego impasu. W reprezentacjonistycznej teorii Locke'a idee proste odnoszą się do zewnętrznych przedmiotów w przestrzeni, których istnienie zostaje zaręczone zasadą przyczynowości: o rzeczach-archetypach idei zmysłowych - zredukowanych faktycznie jedynie do mocy *(powers)* powodowania zmysłowych skutków - wnioskujemy na podstawie naszych ujęć jako o ich przyczynie. Sama natura tych przedmiotów nie jest dostępna w percepcji.

Negując materialno-substancjalny charakter świata rzeczy, Berkeley wcale nie wykluczał jego realnego, transcendentnego wobec umysłu oraz woli człowieka istnienia. Idee, co do swego pochodzenia i treści, są niezależne od umysłu. To, że idee istnieją „w umyśle", nie znaczy, iż są one, jako przedmioty doświadczenia, warunkowane podmiotowo, a nie przyczynowo. Berkeley rozumiał pojęcie przyczyny sprawczej w metafizycznym znaczeniu - jako czynną siłę, jako byt wytwarzający byt. Pozbawione zewnętrznego impulsu rzeczy zmysłowe nie mogą same z siebie wpływać na inne rzeczy ani niczego wytwarzać. Nie posiadają możliwości własnego działania, „nie mają w sobie ani mocy, ani zdolności działania", „aktywności ani sprawności, przez co byłyby zdolne do wytwarzania jakichkolwiek skutków w przyrodzie"[14]. W przeciwieństwie do ciała, którego definicję tworzy się z oporu *(from resistance)* pojęcie ducha rodzi się z myśli lub działania[15]. Jedyną przyczyną i zasadą działania może być umysł, wyłącznie bowiem byt duchowy odznacza si[illegible] zewn[illegible]trznie aktywnością, będącą przejawem jego [illegible] mogą jedynie podlegać działaniu aktywnej przyczyny, którą nie może być żadne inne ciało; nie działają więc, lecz są

[12] *Traktat,* art. 8; *Trzy dialogi* s. 229 [illegible] zmysłami świata przyrody w całym [illegible] realności [illegible] wartości dostrzeganego [illegible]tywnego, mechanicznego modelu wszechś[illegible] [illegible]wantyta[illegible] przyrody) dobrze oddają słowa Will[illegible] współczesnej [illegible] scjentystycznej filozofii [illegible]rtes, Locke i Newton odebrali nam świat [illegible] zaczerpnięte z jego *Dziennika:* „Desca[illegible] nieje tylko dlatego, iż pełna jest barw i [illegible] przywrócić nam rzeczywistość, która ist[illegible] [illegible]ozwięków (cyt. za: A. A. Luce, *Berkeley's Immaterialism,* London 1947, s. VIII).

[13] J. Locke, *Rozważania dotyczące* [illegible] *ludzkiego,* przel. B. J. Gawęcki, Warszawa 1955, t. I, ks. II, rozdz. XIII, § 19.

[14] *Traktat,* art. 60-61.

[15] *Siris,* V, art. 290.

poruszane. To byty bezwładne, pozbawione czynnika przyrodzonego działania, ponieważ nie można „pogodzić pojęcia istoty biernej z pojęciem przyczyny", ale raczej z tym, co stawia opór[16].

Wszystkie siły przypisywane przez fizyków ciałom są, według Berkeleya, jedynie matematycznymi hipotezami, natomiast sama natura nie ma ani mechanicznego, ani geometrycznego charakteru. Berkeley był przeciwnikiem nie tyle samych nauk fizykomatematycznych jako takich, ile ich deistycznej czy materialistycznej interpretacji; uważał, że to geometria i mechanika zrodziły się z ludzkiego pragnienia naśladowania przyrody i wykorzystania jej praw na użytek techniki. Sądził, że źródłem matematyki jest rzeczywistość zmysłowa; pojęcia matematyki są wyabstrahowane z rzeczy istniejących w świecie, a zbudowane z nich twierdzenia mają status prawd koniecznych i pewnych wyłącznie na użytek praktycznych pomiarów i obliczeń. Celem geometrii jest praktyka, a tą praktyką są pomiary[17].

Berkeley chciał dowieść, że ujęcie świata w relacji do transcendentnej przyczyny wcale nie musi przegrywać z modelem rzeczywistości, dającym się opisać z matematyczną precyzją przy pomocy fizykalistycznych terminów. Dowodził niespójności struktury analizy matematycznej, przeniesionej do mechaniki Newtona i zyskującej gigantyczne uogólnienie w mechanistycznej koncepcji filozofii materialistycznej Tolanda, Diderota, Helwecjusza, Holbacha, La Mettriego, w koncepcji, gdzie różnica między człowiekiem a maszynami (do których Kartezjusz porównywał wszystkie istoty żywe oprócz człowieka) pozostaje już tylko różnicą ilościową. Odrzucał tak częste wśród deistów porównywanie natury do symbolu mechanicznego modelu świata fizycznego: zegara poruszającego się ruchem stałym i dającym się przewidzieć (czy, jak w okazjonalizmie, dwóch zegarów, z których jeden odmierza czas, a drugi wybija godziny). Twierdził, iż nie można utrzymywać *per analogiam,* że wszechświat pozostaje do Boga w takim samym stosunku, co zegar do rzemieślnika, który go zbudował i wprawił w ruch. Rzemieślnik nie jest, w pełnym tego słowa znaczeniu, twórcą zegara, gdyż grawitacja, powodująca ruch wahadła, nie jest jego dziełem. Autor *De Motu* - traktatu, który był pokłosiem konkursu rozpisanego przez Akademię Nauk w Paryżu na temat przyczyny ruchu - krytykował materialistyczne kierunki w kartezjanizmie za wyjaśnianie świata poprzez odwoływanie się do mechanicznych praw ruchu; atakował koncepcję harmonii przedustawnej Geulincxa, ontologizm Malebranche^ oraz stanowisko deistów, sprowadzających Boga do roli jednego, pełnego aktu kreacji jako początku serii naturalnych zdarzeń[18]. Charakterystyczny jest także stosunek Berkeleya do Izaaka Newtona: krytyczny - gdy ten drugi w *Philosophiae naturalis principia mathematica* mówi o fizycz-

[16] *Trzy dialogi,* s. 309; *Traktat,* art. 116; *Philosophical Commentaries,* I, art. 121, 270, 850; *De Motu,* IV, art. 21-25.

[17] *The Analyst,* IV, art. 50, qu. 53.

[18] Por. *Siris,* V, art. 232-233, 237.

Bftk bytach działających, cielesnych **przyczynach sprawczych** cay realnych **siłach** istniejących **w** czatach - i **pełen mamw, gdy** wielki **nośmy w** trzeciej **księdze *Optyki*** skłania **się do** koncepcji, sprowadzającej grawitację **do** działania niedełesnej, metafizykalnej mocy sprawczej Boga[19]. Newton zresztą, **jak** wiadomo, odwoływał się do Boskiej przyczyny, gdyż nie potrafił wywieść z zasady ciążenia obrotowej **formy** rudni planet ani na jej podstawie uzasadnić stałości układu planetarnego. Według Berkeleya grawitacja, jako powszechna prawidłowość, jest oczywistym faktem, ale jako fizyczna przyczyna radiu jest czymś zgoła niemożliwym. Nie istnieją bowiem w świecie ciał żadne zasady czy przyczyny naturalne obdarzone mocą sprawczą, a mechanistyczni filozofowie przyrody przekraczają swoje kompetencje, gdy - przypisując siłę i działanie samym rzeczom zmysłowym i łącząc je w naturalne związki przyczynowo-skutkowe — usiłują, nie mając wszak wglądu w istotę rzeczy, wyjaśnić świat przyrody. „Znajomość - powiada Berkeley - zasad metafizyki i realnych sprawczych przyczyn ruchu oraz istnienia ciał może służyć do określenia granic fizyki"[20].

Berkeley sądził, że krytyka mechanistycznego związku przyczynowo-skutkowego podważa zarówno kartezjańską dualistyczną ontologię, jak i przyczynową teorię percepcji, co skutecznie oddala materialistyczne zagrożenie. W obu przypadkach przyczynowość, jako fizykalna kategoria mitologiczna, choć budząca poważne obiekcje, była wszak przyjmowana jako podstawowe założenie, zakwestionowane dopiero przez okazjonalistów (szczególnie przez przeciwstawiającego się materialistycznym tendencjom kartezjanizmu Malebranche^). Berkeley, którego immaterializm niewątpliwie wiele zawdzięcza

[19] *Ibidem,* art. 241, 246. Saro Newton w liście do Richarda Bentleya pisał: .Jest rzeczą nieprawdopodobną, by nieożywiona, zwykła materia mogła działać bez pomocy czegoś niematerialnego i mieć wpływ na inną materię bez wzajemnego zetknięcia, jak to musiałoby mieć miejsce, gdyby ciążenie w myśl poglądów Epikura było istotne i wrodzone materii. Przypuszczać, że ciążenie stanowi istotną, nieodłączną i wrodzoną cechę materii, sprawiającą, że jedno ciało może działać na drugie z każdej odległości pustej przestrzeni, przekazując oddziaływanie i siłę bez żadnego pośrednictwa, jest to, moim zdaniem, niedorzeczność nie do pomyślenia dla kogoś, kto orientuje się dostatecznie w problemach filozofii Ciążenie musi być wywołane przez czynnik, który działa stale w myśl określonego prawa" (cyt. za: S. I. Wawiłow. *Izaak Newton,* preł S. Cuzanowtiki, Warszawa 1952, 8. 161). jSir Izaak Newton - powiada Berkeley - poprzez swoje wyjątkowe badania, głęboką wiedzę z zakresu geometrii i mechaniki, wielką sumienność i dokładność w eksperymentach, rzucił nowe światło na nauki przyrodnicze *(natural science).* To on pierwszy odkrył prawa przyciągania i odpychania. Ukazał ich powszechność *(generał extent)* i przy ich pomocy, niczym kluczem, otworzył wiele sekretów natury, w których poznaniu uczynił, jak się zdaje, większy postęp niż przed nim wszystkie sekty korpuskularystów razem wzięte" *(Siria,* V, art 245). Berkeley adaptuje teorię grawitacji Newtona jako przydatną do wyjaśniania świata na pewnym poziomie pomocniczym - przez podanie praw, ale nie wyjaśnianie przyczyn (Newton, według Berkeleya, czyni to lepiej niż Descartes). Filozofia mechanistyczna odgrywa rolę instrumentalną i nie posiada żadnego metafizycznego znaczenia; sama zasada przyciągania jako taka „nie może zostać wyjaśniona przez fizyczne czy cielesne przyczyny" *(ibidem).*

[20] *De Motu,* IV, art. 41.

filozofii Malebranche'a[21], twierdzi jednak konsekwentnie, że skoro bierne, nieaktywne, pozbawione mocy działania przyczynowego ciało nie może wpływać samo przez się na d u c h a i na inne ciała i wprawiać ich w ruch, więc nie zachodzi między nimi żaden konieczny związek przyczynowo-skutkowy. Nauka nie może być odkrywaniem koniecznych zależności przyczynowo-skutkowych pomiędzy ciałami (jak w mechanistycznej filozofii naturalnej) czy pomiędzy ciałami i umysłem (jak w mechanistycznej psychologii), gdyż takie istotne powiązania nie zachodzą. Przyczyna koniecznych powiązań pomiędzy ciałami, tak jak przyczyna ich ruchu, ma charakter transcendentny wobec świata przyrody i jej badanie może być jedynie przedmiotem metafizyki. Nauka natomiast jest - w granicach jej kompetencji, które nie wykraczają poza obszar faktów zmysłowych - jedynie percepcją związku lub niezgodności pomiędzy ideami, stwierdzaniem stałych następstw lub ich braku. (Chociaż ta definicja poznania jest wspólna dla Berkeleya, Locke'a[22] i Hume'a[23], to jednak ci dwaj ostatni filozofowie wyciągnęli z niej zupełnie odmienne od Berkeleya i od siebie nawzajem ontologiczne konkluzje). „Siła" i „przyciąganie" to według Berkeleya instrumentalne i mające pragmatyczny charakter kate-

[21] Sam Berkeley był nawet uważany przez współczesnych - szczególnie we Francji - za zwolennika Malebranche'a, za „Malebranchiste de bonne fot'. H. M. Bracken. *The Early Reception of Berkeley's Immaterialism, 1710-1713*. The Hague 1957. s. 107; przytacza fragment z „Memoirs de Trévoux" (maj 1713 r.), prezentujący ówczesną opinię o Berkeleyu: „Mr. Berkeley, malebranszysta dobrej wiary, na nic nie zważając, rozwinął zasady tej sekty daleko poza granice zdrowego rozsądku i na ich podstawie wywnioskował, że nie ma ani ciał, ani materii i ze istnieją tylko duchy". Odrzucając tę skrajną i niesprawiedliwą ocenę im materializm u Berkeleya, nie sposób oczywiście zakwestionować długu, jaki Berkeley zaciągnął wobec Malebranche'a. „Locke go nauczył, ale to Malebranche go zainspirował" - powiada A. A. Luce - *Berkeley and Malebranche*. London 1934. s. 7). Twierdzi on, że Berkeley nie wspomina o swoim długu wobec Malebranche'a ze względu na to, iż jako Francuz, katolicki mnich i autor nieprzyjaznych wystąpień wobec Anglii !w owym czacie głównego wroga Francji; nie był myślicielem na Wyspach aprobowanym •; *The Dialectic of Immaterialism*, London 1963, s. 62;. Przesadą jest jednak twierdzenie, że immaterializm jest swoistą interpretacją filozofii Malebranche'a, opartą na odmiennych załozeniach metafizycznych (por. A. D. Fritz. *Malebranche and the Immaterialism of Berkeley*. „Review of Metaphysics" 1945. vol. 3. 1. s. 69-eG,. Berkeley, pc początkowej fascynacji francuskim myślicielem, juz podczas pracy nad *Traktatem* zdystansował się dc podstawowych zasad ina przykład koncepcji widzenia wszystkich rzeczy w Bogu; i sceptycznej wymowy jego filozofii. W *Philosophical Commentaries* Berkeley kilkanaście razy wymienia Malebranche'a - za każdym razem w krytycznym świetle. Oto dwa przykłady. „[...] pewien jestem *leęr. w co* Malebranche wydaje się wątpić, mianowicie istnienia ciał" tar;. 636 ai: „Malebranche w swoich *Wyjaśnieniach* różni się ode tti;p znacznie: cn wątpi *w* istnienie ciał ja natomiast w najmniejszym stopniu nie potiaj^ tego w wątpii-»-ość" iart. 500. por. Także 513)- Natomiast w Liście dc Percivala. w reku 1710. Berkeley powiada: „Co dc tegc. co się mówi porównując mnie z ojcem Malebraocfaeem i Mr. Norrisem. których pisma uważane są za zbyt misserne. by mieć jaki pożytek •iia ludzkości. taką c-i powiedź: ujęcia, które wprowadzam, nie są **w** najmniejszym **ko**pniu zgodnie z ich poglądami. aie wyraźnie niespójne z nimi pod wieloma względam.i. Znam niewielu pisarzy, od których w grxncie rzeczy różnię się bardziej niż od nam" *Letten*. VIIL a. 4i>.

[22] Por. J. Locke. *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*... Z. II. ks. IV. rozdz. I. J 2.

[23] Por. D. Hume. *Badania dotyczące rozumu ludzkiego*, przeł. J. Łukasiewicz. K. Twardowski. Warszawa 1977. rozdz. HI.

gane, które nie wyjaśniają istoty rzeczy i natury procesów przyrody, lecz jedynie opisują zewnętrzne prawidłowości, „dane regularności (*given uniformities*), podobieństwa pomiędzy i d e a m i, które następują po sobie[24]. Przyrodoznawstwo, choć posiada praktyczną wartość (budowniczy mechanizmu nie musi wszak mieć wiedzy o prawdziwych metafizykalnych zasadach i przyczynach ruchu), nie odkrywa jednak istotnego związku między rzeczami, nie docieka realnych przyczyn sprawczych.

Berkeley traktował przyczynowość fizyczną jako kategorię czysto epistemologiczną, dotyczącą opisów doświadczenia i poznania naukowego, które jest jedynie ujęciem relacji zachodzących pomiędzy percepcjami doświadczeń: „wytłumaczyć zjawiska znaczy (...) tyleż, co wskazać sposób i porządek, w jakim idee zostają nam podane za pomocą zmysłów"; „filozofowie, [...] obserwując bowiem związki między ideami i rozumując na ten temat, odkrywają [...] prawa i drogi natury, a to jest część nauki pożyteczna i pouczająca"[25].

Połączenie idei (*the connection of ideas*) nie implikuje relacji przyczynowo-skutkowej, lecz stanowi według Berkeleya związek wskazówki czy znaku (*mark or sign*) z rzeczą oznaczaną (*thing signified*)[26]. Tak zwana przyczyna - a właściwie to, co w doświadczeniu, które poucza, że „w zwyczajnym biegu rzeczy takim a takim ideom towarzyszą takie a takie idee", uważane jest za przyczynę - jest tylko arbitralnym znakiem tego, co określa się jako skutek: „idee, które obserwuje się we wzajemnym połączeniu, są pospolicie rozważane w relacji przyczynowo-skutkowej, podczas gdy w ścisłym i filozoficznym sensie pozostają w relacji znaku do rzeczy oznaczanej"[27]. Przyczyna bowiem coś wytwarza, natomiast wszystkie naturalne fakty jedynie z obserwowalną regularnością następują po sobie. Kategorie i zasady fizyki mechanistycznej nie są w stanie wyjaśnić przyczyny ruchu i praw przyrody. Teoria mechanicznej przyczynowości jedynie opisuje, w swoistej dla siebie terminologii, regu-

[24] *Siris*, V, art. 231, 293 oraz 155, 234-235, 247, 264, 285. 295.

[25] *Trzy dialogi*, s. 283-284. Filozofia przyrody „odkrywa w dziełach przyrody analogie, harmonie i zbieżności, a poszczególne skutki wyjaśnia, to znaczy sprowadza do reguł ogólnych. Reguły te, oparte na podobieństwie i jednostajności, zaobserwowanej w wytwarzaniu skutków przyrodzonych, są najbardziej pożądane *przez* umysł i najpilniej poszukiwane" (*Traktat*, art. 105 oraz art. 62); „zadaniem fizyki czy mechaniki nie jest ustalanie sprawczych przyczyn rzeczy, ale tylko prawideł (m/es) impulsji i przyciągania" (*De Motu*, IV, art. 35); „fizyk bada serie czy następstwa rzeczy zmysłowych, zwraca uwagę, na mocy jakich praw łączą się ze sobą, w jakim porządku, co poprzedza je jako przyczyna i co następuje po nich jako skutek" *(ibidem*, art. 71); głównym zadaniem filozofii naturalnej jest „określanie przyczyn na podstawie skutków", ale nie „bytów czynnych *(agents)*', tylko „zasad, czyli części składowych w jednym znaczeniu, a praw czy reguł w drugim" (*Siris*, V, art. 247); „filozof mechanistyczny (*the mechanical philosopher*) (...) słusznie bada to, co dotyczy zasad czy sposobów samej operacji, a nie to, co dotyczy przyczyny (...1. gdyż nic mechanicznego nie jest ani realnie nie może być w rzeczach" (*ibidem*, art. 249, por. także art. 231).

[26] *Traktat*, art. 65. Swoją teorię znaków, w oparciu o symbolistyczną naturę świata przyrodzonego, Berkeley szerzej rozwija w *Alciphronie*, III, s. 155-162.

[27] *Traktat*, art. 30 oraz *The Theory of Vision*, I, art 13; por. także *Traktat*, art. 31, 65, 68, 103.

larne następowanie po sobie zdarzeń. Ich prawdziwe wyjaśnianie, podanie ostatecznych i istotnych racji - Berkeley zwraca tu uwagę na dokładne rozróżnienie tych dwóch terminów: opisu (*description*) i wyjaśnienia (*explanation*) - może mieć jedynie charakter metafizykalny.

*

* *

Berkeley nie byłby metafizykiem, gdyby, tak jak Hume, poprzestał tylko na krytyce fizykalnego związku przyczynowo-skutkowego. Mimo że sama natura zmysłowych ciał nie pozwala wyjaśnić charakteru wzajemnych zależności i relacji, zachodzących między nimi (nie istnieje żadne konieczne, istotne, bezpośrednie fizyczne powiązanie między rzeczami, gdyż przyroda nie posiada własnej mocy działania), nie występują one jednak chaotycznie i w niedający się przewidzieć sposób, ale w ściśle określonym trybie tworzącym porządek natury. Współwystępowanie idei cechuje obserwowalna prawidłowość, która według Berkeleya daleka jest od przypadkowego i jedynie prawdopodobnego współwystępowania w przestrzeni i następstwa w czasie. Rzeczy nie występują, „jak się zdarzy i przypadkowo", ale „w sposób stały i prawidłowy, zgodnie z prawami przyrody", a obserwacje i badanie przyrody prowadzą do poznania „koniecznych praw, obejmujących cały łańcuch naturalnych skutków (*natural effects*)"[2°]. Sam człowiek, choć przyczynowość także mu przysługuje jako aktywnej zasadzie działania, odgrywa niewielką rolę w biegu naturalnych zdarzeń, gdyż moc działania duchów skończonych jest „ograniczona i pochodna (*limited and deriiatiue*)"[29]. Musi więc istnieć jakaś skuteczna zasada czy przyczyna sprawcza tworząca harmonię natury, transcendentne źródło koniecznej koegzystencji i regularnego następstwa faktów i zdarzeń. Według Berkeleya dowód na istnienie Boga daje się wywieść z harmonii i celowości przyrody; to nie cuda i zjawiska nadnaturalne są dowodem wszechobecności „wyższego bytu czynnego *(superior agent)*", ale właśnie jednostajny i regularny bieg rzeczy, wskazujący na transcendentną moc sprawczą i zasadę kierowniczą. Choć jest to stanowisko właściwe i dla deizmu, i dla teologii naturalnej, Berkeley daleki był zarówno od filozofii deistycznej, negującej Objawienie, jak i od teologii naturalnej (Locke), która nie widziała potrzeby uwzględniania prawd Objawienia i włączania ich do swego systemu. W harmonii przyrody widoczna jest „moc najdoskonalszego umysłu", obecność ..Autora natury", który poprzez „prawidłowe i jednostajne" działania, przy pomocy „stałych i niewzruszonych praw wprawia w ruch świat"[30]. Regularność i prawidłowość rzeczy i zdarzeń, która sta-

[25] *Traktat.* art. 107. Por. także *Siris.* V. art. 154. 220, 237. 336.

[26] *Phiiasopkica! Corresponden.ee to Johnson.* II. 5. 274.

[30] *Trzy dialogi,* s. 230, 229: *Traktat,* art. 57; por. także art. 107. „Prawda to bowiem oczywista. że badanie przyrody zawsze dostarcza naukom wyższym znakomitych argumentów dla zilustrowania i dowiedzenia mądrości, dobroci i mocy Boga" *(De Motu.* IV. art. 34).

nowi warunek wiedzy naukowej, Jest gwarantowana przez Boga i ten argument całkowicie wystarcza Berkeleyowi, by przesądzić - w dobie odradzającego aę sceptycyzmu — o możliwości i prawdziwości poznania ludzkiego.

Mimo krytyki fizykalnej zasady przyczynowości i opartej na niej mechanistycznej filozofii przyrody, Berkeley jest więc przekonany, że poznanie praw rządzących przyrodą nie opiera się — jak później u Hume'a, który podważając zasadę przyczynowości nie był wcale, jak widać, myślicielem oryginalnym - na uwarunkowanym przyzwyczajeniami i czymś w rodzaju wiary subiektywnym i jedynie prawdopodobnym przeświadczeniu, całkowicie pozbawionym apodyktycznej jasności i uzasadnienia. Usprawiedliwienie roszczenia do ważności poznania, jak również jego racjonalność, konieczność i pewność - których Berkeley, jako zdeklarowany przeciwnik sceptycyzmu, nieustannie poszukuje - znajdują według niego niezbitą podstawę w immaterialistycznej metafizyce, która pierwotnych i ostatecznych, koniecznych ontycznych aspektów istniejącej rzeczywistości upatruje nie w domniemanym materialnym *substratum,* lecz w Bogu, który jest twórcą i opatrznością wszelkiej rzeczywistości. Na metafizyce Berkeley opiera uzasadnienie i pewność poznania praw przyrody, dającego pełną prawdę o rzeczywistości; metafizyka odkrywa „racjonalny dyskurs natury", „Boski język świata", którego odczytanie daje „niezawodne i dobrze ugruntowane przewidywania dotyczące idei (surę *and well grounded predictions concerning the ideas)"*[31].

Skierowane przeciwko sceptycyzmowi i agnostycyzmowi uzasadnienie wartości i pewności poznania ludzkiego wydawało się Berkeleyowi możliwe wyłącznie w oparciu o metafizyczną interpretację doświadczenia. Immaterialistyczna metafizyka nie tylko uzasadnia poznawalność rzeczywistości, ale też pozwala - w koncepcji świata jako „Boskiego języka" - zsynchronizować metodę empiryczną z całością poznania metafizykalnego i zapobiega traktowaniu tej pierwszej jako enklawy; pozwala łączyć doświadczenie faktów z istotowymi strukturami bytu, postawę naturalną i pewność życia codziennego - z transcendentalnym wymogiem pewności i prawomocności poznania oraz pozwala nadać im charakter adoracji Absolutu. A trzeba wiedzieć, iż Berkeley krytykował nawet scholastyczną metafizykę (nie mówiąc o deistach czy materialistach) za brak autentycznego religijnego zaangażowania i oderwanie od spraw życia.

Kartezjusz w *Liście-przedmouiie* do *Zasad filozofii* przedstawił całą filozofię w postaci drzewa, którego korzenie tworzy metafizyka, pień — fizyka, konary zaś to wszystkie inne nauki, sprowadzające się do trzech podstawowych: medycyny, mechaniki i etyki[32]. Ale osiemnastowieczne mechanistyczne przyrodoznawstwo nie chciało dłużej podporządkowywać się metafizyce. Przestano traktować ją jako podstawę, z której wyrasta fizyka i skąd czerpie ona całą swą moc i żywotne soki. Nauki fizykalne dążyły do emancy-

[31] *Traktat,* art. 59.

[32] R. Deacartes, *Zasady filozofii,* przekł. I. Dąmbaka, Warszawa 1960, a. 17.

pacji: negowały swoje pokrewieństwo z metafizyką i - ignorując etyczne konsekwencje takiego rozbratu (jak determinizm i fatalizm) - ulegały fascynacji ideą wszechświata jako mechanizmu i pokusie powszechnej arytmetycyzacji przyrody, skupiając się na mechanicznych zastosowaniach technicznych. Według Berkeleya matematyczne przyrodoznawstwo, wraz z jego koncepcją mechaniki uniwersalnej, odrywa się od swych korzeni, co sprawia, że całe drzewo wiedzy, mimo pozornego rozkwitu niektórych gałęzi, degeneruje się i zaczyna usychać. Nauki szczegółowe są bowiem służebne wobec metafizyki i posiadają jedynie instrumentalne znaczenie: przy pomocy hipotez czy użytecznych modeli teoretycznych opisują świat i pewne powtarzalne aspekty ludzkiego doświadczenia, nie sięgają jednak do istoty rzeczy i nie potrafią wyjaśnić pierwszych, transcendentnych przyczyn. Metafizyka to według Berkeleya „pewna nauka transcendentalna, wyższa i rozleglejsza niż matematyka". nauka, która bada „metafizykalne zasady i realne przyczyny sprawcze ruchu i istnienia ciał", odkrywa „najprostsze i uniwersalne zasady", ..zasady transcendentalne, które wpływają na wszystkie nauki szczegółowe \particular sciencesj"[33].

*
* *

U podstaw dokonanej przez Berkeleya krytyki współczesnego mu fizyko-matematycznego przyrodoznawstwa i opartej na nim mechanistycznej i materialistycznej filozofii naturalnej leżała, rozwijana niemal we wszystkich jego dziełach, koncepcja świata jako uniwersalnej konstrukcji teistyczno-metafizycznej ze sprawczą omnipotencją Boga jako jej centralną zasadą. Ponieważ żadna przyczyna nie może mieć cielesnego charakteru, jedynie Bogu. .prawdziwej, sprawczej i opatrznościowej {consercingf przyczynie wszechrzeczy właściwe jest działanie przyczynowe w świecie przyrody i wszelkie rzeczywiste wytwarzanie, jakie w nim zachodzi: _nic nie możemy wiedzieć o aktualnym siedlisku sil czy aktywnych mocach, w których one się znajdują"[34]. Ta wszechobecność, opatrzność i omnipotencją stwórcza Boskiej przyczyny nadaje niepodważalne .harmonijne piękno" całej naturze. Prawidłowość naturalnych zdarzeń wyjaśnić można jedynie poprzez ich uczestnictwo w mocy sprawczej Boga: .jawne oznaki Bóstwa postrzegamy w każdej chwili i na każdym miejscu, gdziekolwiek skierujemy swe spojrzenie, gdyż wszystko, co widzimy, co słyszymy, czego dotykamy lub tak czy inaczej zmysłami postrzegamy, jest znakiem lub skutkiem mocy Bożej"*[35]. To właśnie nie w epistemologicznym. ale w metafizycznym, transcendentalnym aspekcie należy rozumieć tak typowe dla immaterializmu Berkeleya stwier-

[33] The Analyst, IV. art. 50; *De Octu.* IV. art. 42. 451; *Traktat,* art. Ilē.

* *De Motu.* IV*. art. 36, 71.

[35] *Traktat,* art. 1+8.

dzenia, iż Bóg jest **sptawcą lub czynną przyczyną** naszych idei, że wywołuje w każdej ehwih wszystkie wrażenia zmysłowe (*affects me mery moment with alt the sengible impressions Iperceiwe);* iż wzbudza w umysłach *(producing in theni)* całą rozmaitość wrażeń zmysłowych przez nas ciągle doznawanych *(lohich continucdly affeet us);* że idee są przez Boga wrażone lub wyryte (*imprinted)* w zmysłach[36]. Nie będąc konsubstancjalny ze światem zmysłowym i oddziałując mocą swej wszechwładnej woli na ciała fizyczne, Bóg jako jedyny realny byt czynny *(Real Agent),* jako najwyższy *agens* jest *natura naturans,* pierwszą sprawczą przyczyną oraz bezpośrednią zasadą ustanawiającą i - jako Opatrzność - nieustannie podtrzymującą naturalny bieg ontycznie niesamoistnych (niemających w sobie przyczyny swego istnienia) rzeczy. Dystansując się do zarzutów o rzekome epatowanie oryginalnością swojej filozofii, Berkeley ukazuje jej zgodność z zasadą *creatio continua:* w pojęciu stwarzania *(creatioń)* i ciągłego zachowywania świata *(conservation)* dostrzega jedynie różnicę w *ter minus a quo*[37]. W *Alciphronie* powiada, że „optyczny język *(optical language)*" rzeczy zmysłowych, przy pomocy którego Bóg „przemawia" do człowieka, jest równoważny *(equivalent)* z ciągłym stwarzaniem *(constant creatioń)*[36], gdyż bezpośredni i nieprzerwany wpływ Boga - Stwórcy *(Creator)* i Opiekuna *(Conseroator)* świata - przejawia się w ciągłości stwarzania każdej zachowującej byt rzeczy.

Mówiąc o najbezwzględniejszej i bezpośredniej zależności wszelkich bytów stworzonych od Boga, Berkeley na pewno zgadzał się z Malebranche'em, gdy ten twierdził, iż nie ma w świecie rzeczy, z którymi Bóg miałby „dzielić swą siłę i moc, które właściwe są tylko jemu wyłącznie"[39]. Daleki był jednak od stanowiska głoszącego, że Bóg jest jedyną i bezpośrednią przyczyną wszelkiego działania, nawet - jak utrzymywał autor *De la recherche de la vëritē* - mimowolnym wykonawcą woli człowieka[40]. Bóg Berkeleya nie jest Bogiem Malebranche'a, obecnym we wszystkich rzeczach i w duszy człowieka; nie

[36] *Trzy dialogi,* a. 241, 237; *Traktat,* art. 149, 70, 150.

[37] *Letters (Berkeley to Johnson),* VIII, s. 275.

[38] *Alciphron,* III, s. 159.

[39] Słowa te pochodzą z rozdziału III części II księgi VI *De la recherche de la uerite*; cyt. za: *Filozofia XVII wieku,* wyb. L. Kołakowski, Warszawa 1959, s. 282.

[40] .On to stworzy! niebo i ziemię i on kieruje ich ruchami. On jest wreszcie twórcą naszego bytu i wykonawcą naszej woli. *Semel jussit, semper paret.* Porusza on nawet naszym ramieniem wówczas, kiedy posługujemy się nim wbrew jego rozkazom; skarży się bowiem przez swego proroka (*Iz* 13, 24). że każemy mu służyć naszym niesprawiedliwym i zbrodniczym zachciankom" *(ibidem,* s. 287). .W rzeczywistości to nie ja jestem tym, który oddycha - powiada Theodore w *Entretiens sur la mëtaphysique* Malebranche'a - oddycham wbrew sobie. To nie ja jestem tym, który mówi do ciebie; ja jedynie pragnę mówić do ciebie" (cyt. za: B. K. Borne, *The Philosophy of Malebranche. A Study of his Integration of Faith, Reason and Ebcperimental Obseruation,* Chicago 1963, 8. 221). Stanowisko Berkeleya jest jednoznacznie przeciwstawne: .Sami poruszamy naszymi nogami. To my jesteśmy tymi, którzy powodują ich ruch. W tej kwestii istnieje różnica między mną i Malebrancheem" (*Philosophical Commentaries,* art 548).

jest Bogiem Kartezjusza i deistów, wyzbytym atrybutów religijnych inżynierem kosmicznej maszynerii; nie jest też Bogiem ukrytym Pascala. Bóg działa w każdym miejscu i czasie bezpośrednio poprzez ustanowione przez siebie prawa przyrody (niekiedy też cuda), posługując się podległym mu całkowicie narzędziem świata przyrody, „kunsztownym mechanizmem świata ze wszystkimi jego częściami składowymi", który niezbędny jest „dla wytworzenia rzeczy w sposób stały i prawidłowy, zgodnie z prawami natury", choć oczywiście żadna taka część nie posiada samoistnej mocy działania[41]. Życie człowieka - przy zachowaniu wolnej woli i możliwości wyboru - jest także regulowane przez prawa przyrody, którym musi się on w swoim działaniu podporządkować. Rzeczy zmysłowe, choć nie są koniecznymi, takimi a nie innymi narzędziami (*instruments*) działania czynnika sprawczego (jego arbitralność ani przez chwilę nie może być poddana próbie), podkreślają jednak wybrany przez Boga sposób stworzenia: „poszczególna wielkość, kształt, ruch i układ części, choć nie są bezwzględnie konieczne do wytworzenia jakiegoś skutku, to jednak konieczne są do wytworzenia go zgodnie ze stałymi mechanicznymi prawami przyrody"[42]. Bóg jest autorem „stałych reguł, czyli ustalonych metod" zwanych prawami przyrody, jest także twórcą praw mechaniki, „ustalonych w dziele stworzenia i utrzymywanych dla rozumnych celów"[43]. Mówiąc o wszystko przenikającej obecności Boga, Berkeley podkreślał zgodność własnych poglądów z prawdami teologii objawionej i opatrywał często swoje wywody cytatami z Pisma Św., traktującymi o nieustannie zaznaczającej się mocy sprawczej Boga, „w którym żyjemy, poruszamy się i mamy nasze istnienie" (Dz XVII, 28); „który sprawuje wszystko we wszystkich" (1 Kor XII, 6); „w którym wszystko stoi" (Kol I, 17); który „nie jest daleko od żadnego z nas" (Dz XVIII, 27)[44].

[41] *Traktat,* art. 62 oraz *Philosophical Correspondence to Johnson,* II, s. 274—276.

[42] *Traktat,* art. 62.

[43] *Ibidem,* art. 30, 62; *Siris,* V, art. 161. W *Siris* Berkeley mówi o „narzędziach pośredniczących (*mediating instruments)".* Choć ich rola jako czynników pośrednich jest znacząca, nie wykluczają one wcale bezpośredniego działania Boga, który nie jest odległą przyczyną sprawczą ciągu naturalnych zdarzeń, lecz ich „stałą zasadą (*constant principle)",* posługując się swobodnie narzędziami „niezbędnymi dla wsparcia nie zasady rządzącej, lecz tego, co rządzone (*necessary to assist, not the governor, but the goierned)" (Siris,* V, art. 237, 160-161). Tak zwane mechaniczne przyczyny mogą być uznane za cielesne zasady działania jedynie w „odmiennym, podporządkowanym i nieadekwatnym znaczenia (a *different, subordinate and improper sense)" (ibidem,* art. 154), podobnie jak narzędzia wykorzystywane w działaniu przez człowieka. Taką niższą przyczyną instrumentalną jest na przykład „czysty eter, ogień czy substancja światła, która jest zastosowana i rządzona przez Nieskończony Umysł w makrokosmosie czy wszechświecie z nieograniczoną mocą i zgodnie z ustalonymi zasadami, tak jak to jest w mikrokosmosie z ograniczoną mocą i zdolnością umysłu ludzkiego" *(ibidem,* art. 154).

[44] *Traktat,* art. 146, 149. 150; *Alciphron,* II, s. 159. „Nie zdołamy zrobić nawet jednego kroku, aby przybliżyć poznanie zjawisk bez uznania bezpośredniej obecności i bezpośredniego działania niecielesnego bytu aktywnego *(incorporeal Agent),* który łączy, porusza i rozporządza wszystkimi rzeczami według takich zasad i dla takich celów, które wydają się dobre dla niego" *(Siris,* V, art. 237). W *Traktacie* Berkeley mówi o „wszystko przenikającej obecności wszechmoc-

* * *

Me znaczy to jednak, że według Berkeleya świat nie istnieje realnie, że rzeczy rozpływają się całkowicie we wszecbobeeności i substancji Boga, a wszelkie działanie - w jego bezpośredniej mocy sprawczej. Immaterialistyczna metafizyka irlandzkiego filozofa przeszła zresztą przez kilka etapów zanim znalazła swój ostateczny wyraz, anty sceptyczny i broniący realności świata rzeczy zmysłowych. Początkowo Berkeley pozostawał pod przemożnym wpływem Malebranche'a, czego dowodem jest pierwsza część *Philosophical Commentaries* i zawarte w niej próby konstruowania panpsychistycznych i akosmistycznych teorii. Przemawiają one na rzecz swoistego realizmu końcowego stanowiska Berkeleya wskazując, iż zajmował on bądź też rozważał możliwość innych, wyraźnie nierealistycznych stanowisk. Dopiero zresztą Arthur A. Luce ustalił właściwą kolejność obu części *Philosophical Commentaries,* co pozwoliło określić przebieg ewolucji wczesnych poglądów Berkeleya i wyeliminować źródło wielu błędnych interpretacji immaterializmu, w których przejściowe poglądy brano za finalną doktrynę. Pierwszy z nich polegał na traktowaniu świata jako *modi* myślącego podmiotu: „istnieją właściwie tylko osoby, to jest rzeczy świadome, wszystkie pozostałe rzeczy nie tyle istnieją samodzielnie, ile są sposobami istnienia osób"[45]. Następny pogląd, zwany przez młodego Berkeleya „teorią mocy *(powers theory)",* był swoistą kompilacją stanowisk Malebranche'a i Locke'a - traktował Boga jako *substratum* doświadczeń doznaniowych człowieka: „nic nie odpowiada na zewnątrz naszym ideom pierwotnym oprócz mocy [...]"; „ciała istnieją nawet wówczas, gdy nie są postrzegane: są one mocami w aktywnym Bycie"; „wszystkie ujmowalne przez nas rzeczy są, po pierwsze, myślami, po drugie - mocami umożliwiającymi odbiór tych myśli, po trzecie - mocami wytwarzającymi te myśli; nie mogą one istnieć w bezwładnej, pozbawionej czucia rzeczy"[46]. Teorię tę, zgodnie z którą istnieją jedynie treści umysłów ludzkich i ich zewnętrzne archetypy w postaci mocy czy duchowych sił w Bogu, Berkeley ostatecznie porzucił, świadom jej sceptycznego wydźwięku i immanentystycznego charakteru: „nie wspominać o kombinacji mocy - notuje, przygotowując zarys *Traktatu* - lecz mówić, że rzeczy mają w sobie przyczynę istnienia niezależnego od ich aktualnego postrzegania"; „ciała istnieją

nego Ducha, który cały system bytu kształtuje, porządkuje i utrzymuje", a w *Siris* - o „trwałym bycie, niezależnym od rzeczy cielesnych, niebędącym wynikiem niczego innego, z niczym niezwiązanym, w niczym się niezawierającym, ale zawierającym, łączącym, ożywiającym cały system i udzielającym swych ruchów, form, jakości i tego porządku oraz symetrii tym wszystkim zmiennym, przemijającym zjawiskom, które określamy Porządkiem Natury *(Course of Naturę)"* (art. 293).

[45] *Philosophical Commentaries,* I, art. 24.

[46] *Ibidem,* art. 41, 52, 228.

poza umysłem, to znaczy nie są umysłem, ale czymś odmiennym od niego. Twierdzę, że umysł jest całkowicie różny od rzeczy"[47].

Ewolucja ontologicznych poglądów Berkeleya wytycza drogę jego myśli od spirytualizmu, traktującego rzeczywistość jako boskie *quale,* do rozważania świata w pozapodmiotowym aspekcie i poszukiwania w Bogu jedynie ostatecznych racji ontycznych bytu. Berkeley wytycza swoją *via media* pomiędzy okazjonalistami - którzy twierdzili, że Bóg, obywając się bez jakichkolwiek czynników wtórnych, działa bezpośrednio we wszystkich rzeczach i czynnościach ludzkich, a doświadczenie człowieka jest zarazem aktualną treścią doznań Boga - oraz deistami, którzy sprowadzili działanie Boga do odległej w czasie pierwszej mechanicznej przyczyny. Immaterialny świat Berkeleya nie jest ontycznie atrybutem substancji Boga ani treścią jego umysłu. Jest bytem egzystencjalnie niesamoistnym, ale numerycznie różnym zarówno od Boga, jak i od człowieka - Bóg ani nie doświadcza rzeczy, tak jak człowiek, ani sam nie jest postrzegany zmysłami. Nie będąc konsubstancjalny ze światem rzeczy cielesnych, nie jest *substratum* ludzkiego doświadczenia, nie stanowi jego bezpośredniej ani w jakikolwiek sposób przekształconej treści: Bóg „nie jest wyodrębniony (*marked out)* i ograniczony (*limited*) w naszym ujęciu rzeczy przez żaden szczególny, skończony zbiór idei zmysłowych"; „[...] nie znaczy to, bym sobie wyobrażał, jakobyśmy oglądali Boga (jak chcą niektórzy) wprost i bezpośrednio *(by a direct and immediate view)* lub jakobyśmy widzieli rzeczy cielesne nie same przez się *(not by themselues),* lecz przez widzenie tego, co je reprezentuje w istocie Boga; muszę bowiem przyznać, że taka doktryna jest dla mnie niezrozumiała"; „zwróć uwagę, że ja nie mówię, jakoby moje widzenie przedmiotów polegało na postrzeganiu tego, co je przedstawia w rozumowej substancji Boga. Tego ja nie mam na myśli, mówię tylko, że przedmioty, które postrzegam, poznaje rozum i tworzy wola nieskończonego Ducha"[48].

[47] *Ibidem,* art. 802, 863. Por. także: A. A. Luce, *The Dialectic of Immaterialism...,* rozdział V. Spośród badaczy polskich Henryk Elzenberg *(Domniemany immanentyzm Berkeleya w świetle analizy tekstów,* w: *Szkice filozoficzne Romanowi Ingardenowi w darze,* Warszawa-Kraków 1964) oraz Zdzisław J. Czarnecki *(Historyczne przesłanki oraz teoretyczne cele immaterialistycznej metafizyki Berkeleya,* „Annales Universitatis Mariae Curie-Skłodowska" 1976, vol. I, 12. s. 123-136) zwrócili uwagę na tę istotną i rzucającą światło na ostateczne stanowisko Berkeleya ewolucję jego poglądów.

[48] *Traktat,* art. 57, 148: *Trzy dialogi,* s 237 oraz 265, 300. W drugim wydaniu *Traktatu* Berkeley, obawiając się oskarżenia o panteizm (Spinoza był jednym z najczęściej atakowanych przez niego filozofów), opuścił pierwsze zdanie artykułu 107 i początek artykułu 108, gdzie mowa była o tym, iż studiując filozofię przyrody można odkryć „odsłonięte" w jej działaniu „atrybuty Stwórcy". W kwestii teologicznego rozumowania i dyskursywnego poznania Boga Berkeley zdecydowanie występował przeciwko poglądom Johna Tolanda, który w *Christianity not Mysterious* podważał możliwość poznania dogmatów Boskich i ukazywał niezgodność teologii objawionej z rozumem. Nie zgadzał się jednak także ze stanowiskiem Williama Kinga, arcybiskupa Dublina *(Sermon on the Consistency of Predeslination and Foreknowledge with the Freedom of Man 's Will,* 1709) oraz Petera Browne'a, rektora Trinity College z czasów, gdy tam studiował *(The Procedure, Eztents and Limits of the Humań Understanding,* 1728: *Things Divine and Supranatural concewed by Analogy with Things Morał and Humań,* 1733). Choć występowali oni przeciwko Tolandowi twierdząc, że w kwestii poznania natury Boga człowiek nie jest ignorantem, przyznawali zarazem, iż nie posiada on bezpośredniej i adekwatnej wiedzy o Bogu i jego atrybutach, ale poznaje Boga za pomocą m e t a f o r y (King) lub a n a l o g i i (Browne - Berkeley zarzucał mu, że zarówno samo pojęcie analogii, jak i jego zastosowanie jest przez niego niewłaściwie rozumiane). Stanowisko Kinga i Brownea uważał Berkeley za zbyt kompromisowe wobec deizmu. Istnieje według niego całkowicie racjonalna, dyskursywna wiedza o Bogu oparta na „bezpośrednim i odpowiednim *(proper)* pojmowaniu" *(Alciphron,* III, s. 170). Przy zachowaniu proporcji intelektu Boskiego i ludzkiego analogiczna wiedza o Bogu oddaje, według Berkeleya, naturę Absolutu (por. *Alciphron,* III, s. 142, 160, 163-169, 293 oraz W. W. S. March, *Analogy, Acęuinas and Bishop Berkeley.* „Theology" **1942,** voL **44,** e. 321-329). Widzimy tutaj zmianę w poglądach Berkeleya: w *Trzech dialogach* twierdził on, że „Bóg jest istotą posiadającą doskonałości transcendentalne i nieograniczone. Jego natura jest więc niezrozumiała dla duchów skończonych. Nie można tedy oczekiwać, aby jakiś człowiek [...} mógł mieć dokładnie prawdziwe pojęcie Bóstwa, Jego atrybutów i dróg działania" *(Trzy dialogi,* s. 304).

W tym zunifikowanym trastycznym obrarie świata zbiegają się różne jego porządki ontyczne. Nie zachodzi ani tożsamość, ani równoległość doznań człowieka i .doświadczenia" - czy raczej myślenia Boskiego. Rzeczy .istnieją wiecznie" w umyśle Boga o tyle, iż Bóg „zna wszystkie rzeczy wiecznie" jako pierwowzór bytu czy plan stworzenia, którego odbiciem jest istniejąca w czasie przyroda: „gdy mówimy o rzeczach, że zaczynają lub przestają istnieć, nie rozumiemy przez to ich stosunku do Boga, ale stosunek do Jego stworzeń"[49]. Świat przyrody, świat rzeczy zmysłowych istnieje realnie i posiada własny status mityczny.

W takiej koncepcji Boga - pierwowzoru Absolut ujęty zostaje jako przyczyna sprawcza i zarazem opatrznościowa, w jedności intelektu i woli, aktu oglądania i stwarzania przedmiotów. Jako „wszechobecny wieczny Umysł" Bóg „ukazuje" *(adiibiis)* wszystkie rzeczy człowiekowi według reguł, które ustanowił *(ordained)* jako P r a w a N a t u r y *(Lauis of Naturę)*[50]. I to właśnie w tym sensie należy rozumieć, że język natury jest systemem znaków, które odnoszą się do siebie wzajemnie (jedna i d e a - r z e c z wskazuje lub jest informacją na temat innej i d e i - r z e c z y). Tak oto ukazana zostaje według Berkeleya opatrznościowa funkcja Boga, który nie jest tylko odległym twórcą dalszej serii zdarzeń, lecz „przemawia" do człowieka w języku natury". Boskie „postrzeganie" aktualnie istniejącego i dziejącego się świata różni się od pierwotnej idei świata, od „postrzegania" świata jako czegoś tylko możliwego. Berkeley uważa, że jego koncepcja jest przekonywającą kontrpropozycją dla „ontologicznego sceptycyzmu" Lockea, który powiada:

[49] *Trzy dialogi,* s. 305, 265, 300. Jest to kolejne podkreślenie różnicy między stanowiskiem Berkeleya a poglądami Malebranche'a, który twierdził, że „Bóg widzi w samym sobie myślną rozciągłość, prawzór materii, z której został ukształtowany świat i w którym zamieszkują nasze ciała". J jeszcze jedno - powiada Malebranche - to właśnie w Bogu widzimy świat. Bowiem umysły nasze przebywają jedynie w Umyśle Powszechnym, w tej substancji pojmowalnej, która zawiera idee wszystkich prawd jakie odkrywamy" (N. de Malebranche, *De la recherche de la virite,* Paris 1946, s. 92, cyt za: R. Augustyn, *Podstawy wiedzy u Descartesa i Malebranche'a,* Warszawa 1973, a. 143).

[40] *Three Dialogues,* II, s. 231.

„Bóg jest prostym bytem, wszechmądrym, który zna wszystkie rzeczy możliwe; wszechmocnym, który może stworzyć i uczynić wszystkie rzeczy możliwe. Lecz jak poznaje i jak czyni, tego nie pojmuję; jego sposoby poznawania, jak również sposoby stwarzania, są dla mnie niepojmowalne"[51]. Berkeley sądzi też, że można w ten sposób uniknąć trudności Leibniz^ańskiej koncepcji *creatio continua,* uznającej Boskie „postrzeganie" rzeczy za konsekwencję działania Boga. Bóg, twierdzi Leibniz, „[...] zachowuje rzeczy poprzez działanie, które ciągle stwarza wszystko, co jest w nich dobre i doskonałe"[52].

Berkeley utrzymuje, że wszystkie idee, jako niesamoistne i zależne, nie mogą istnieć same przez siebie (*subsist by themselues),* lecz muszą mieć przyczynę zewnętrzną. Badacze immaterializmu wykazują, że rozważany przez Berkeleya problem statusu idei-rzeczy dotyczy bądź niezależnego *substratum* idei[53], bądź zarówno *substratum,* jak i przyczyny[54]. Należy stwierdzić, że mówiąc o zewnętrznym pochodzeniu idei, Berkeley rozpatruje nie tylko stosunek, jaki zachodzi pomiędzy substancją a atrybutem w płaszczyźnie poznania substancji, lecz głównie stosunek pomiędzy substancją a modusem w płaszczyźnie ontycznej, stosunek przyczyny i skutku. Rozważając problem *substratum* idei, irlandzki filozof zdecydowanie krytykuje Spinozę. który traktuje każdą rzecz jako jeden z nieskończenie wielu atrybutów wyrażających boską, wieczną i nieskończoną substancję. Poszukiwanie odpowiedzi na pytanie, czy idee to *modi* Boskiego myślenia, dotyczy relacji pomiędzy nieskończonym umysłem Boga i skończonym aktywnym, a nie biernym umysłem człowieka i nie implikuje u Berkeleya ani akosmizmu, ani też Spinozjańskiej formuły *Deus siue Natura.* Bóg według Berkeleya sprawuje bezpośrednią, opatrznościową, aktywną pieczę nad światem konkretnych rzeczy; jest to rola aktywnego Stwórcy, rola przyczynowania świata bezwładnych i biernych rzeczy fizycznych: „nie rozumiem, jak nasze idee. które zarazem są bierne i bezwładne, mogą być istotą lub częścią Gub czymś podobnym do części) istoty Boga, który jest istotą czynną, niepodzielną, wyłącznie aktywną"[M]. U Berkeleya Boski *modus operandi* ożywia świat biernych rzeczy fizycznych. Wszystko, co jest przedmiotem oddziaływania Boga. jest bezwładne i całkowicie bierne, w żaden sposób - Boskiemu działaniu nie odpowiada żadne przeciwdziałanie — nie ograniczając wolności i swobody Boskiej siły sprawczej.

Wszechświat nie stanowi modyfikacji rozumu Boskiego; poznanie nie jest aktem biernej kontemplacji umysłowej czy intuicji pojęciowej ludzkiego umysłu, postrzegającego rzeczy przez swój związek z Bogiem: poznanie według Berkeleya jest działaniem, doświadczeniem - myśl ma strukturę

[51] J. Locke. Ar. *Examinaiion of P. Malebranche'i Opinion / 52.* w. J. Locke, H'or.«. London IS23. voL S. s. 255.

[52] *The Leibniz - Ciarkę Corrtsponder.ee.* H. G. Aieiander (ed,>. Manchester 1956. s. 17: por. s. 41. śō.

[53] J. Bennet. *Locke, Berkeley, Hume: Central The mes.* Oxford 1971. s. 78-79.

[54] K. P. Winkler. *Berkeley: An Interpretation.* Oxford 1994. s. 216.

[30] *Trzy dialogi,* s. 235.

praktycznego działania. Wyjaśnienie zależności idei od „umysłu" Boskiego możliwe jest wyłącznie na gruncie ~~przyczyn~~owym, a nie za pomocą koncepcji uczestnictwa umysłu ludzkiego „w umyśle" Boskim. Zgodnie z metafizykalnymi rozstrzygnięciami Berkeleya, skoro rzeczy zmysłowe są bierne i nieaktywne, tylko działanie woli Boskiej może być wyjaśnieniem pojawiania się idei, które nie są powodowane aktem woli człowieka. Teza ta oznacza zarazem, że w Bogu - rozumnym, a nie „ślepym twórcy" - istnieją archetypy rzeczy będących przedmiotem ludzkiej percepcji[56]. Niepoznawane (niedoświadczane, niemyślane) aktualnie przez człowieka przedmioty istnieją w innym sensie niż „myślane przez Boga". Boskie myślenie jest zarazem działaniem. Akty woli człowieka nie są, jak w koncepcji Maiebranche'a, paralelne wobec odpowiednich aktów woli Boga[57]. Działanie człowieka jest zawsze swego rodzaju ograniczonym odpowiednikiem działania Boga we wszechświecie, działania przejawiającego się w postaci powszechnych praw przyrody[58]. Bóg, uważa Berkeley, nie tworzy wcale świata na próżno, nie ma łatwiejszej i krótszej - jak sądził Malebranche - drogi „komunikowania się" człowieka z Bogiem - istotą aktywną, której wolą jest to, by „te idee czy rzeczy, które ja postrzegam", ukazywały się człowiekowi[59]. Nie pociąga to za sobą stanowiska, które Malebranche uważał za konieczną konsekwencję systemu Spinozy, ujmującego Boga jako byt „zawierający w sobie cały chaos wszechświata"[60]. Choć pozostaje aktywną przyczyną - transcendentną, a nie jak u Spinozy immanentną - idei-rzeczy w aspekcie myśli (jako idei właśnie), Bóg według Berkeleya nie jest jednak przyczyną rzeczy w aspekcie rozciągłości.

Immanuel Kant przypisuje Berkeleyowi jedną z form „idealizmu materialnego" (czyli empirycznego), stanowiska, które - uznając przestrzeń za własność przysługującą rzeczom samym w sobie, za „realność przedmiotową" - wikła się w sprzeczności i niedorzeczności, prowadzące do zdegradowania ciał „do samego tylko ułudnego pozoru"[61]. W preambule do *Odparcia idealizmu* Kant pisze, że Berkeley „uważa przestrzeń wraz ze wszystkimi rzeczami, z którymi wiąże się ona jako warunek nierozerwalny, za coś, co jest samo w sobie niemożliwe, i dlatego uznaje takie rzeczy w przestrzeni za proste urojenia. [...] jeżeli przestrzeń uważa się za pewną własność, która ma przysługiwać samym rzeczom w sobie [...], jest ona [...] wtedy wraz ze wszystkim, czemu ma służyć za warunek, czymś w sobie sprzecznym (*Unding)"*[62]. Berkeley jednak, negując istnienie materialnej substancji, nie uznaje prze-

[56] *Traktat,* art. 29, 146.

[57] *Philosophical Commentaries,* I, art. 548,

[58] *Siris,* V, art. 153.

[69] *Trzy dialogi, b.* 236.

[60] N. de Malebranche, *Entretiens sur la mitaphysique et sur la religion,* Paris 1946, s. 334.

[81] 1. Kant, *Krytyka czystego rozumu,* przekł. R. Ingarden, Warszawa 1957, L I, B 70, s. 133.

[62] *Ibidem,* B 274, s. 399.

strzeni za „niebyt", nawet zgodnie z Kantowską definicją pojęcia empirycznej realności. Kant myli się, gdy twierdzi, że negując obiektywną, absolutną przestrzeń, przyjętą za warunek istnienia ciał, Berkeley pozbawia się jedynego możliwego dlań kryterium obiektywnej realności. Berkeley wcale nie uważa absolutnej przestrzeni za ciało, atrybut ciała czy warunek istnienia ciał; cały jego wywód zmierza do wykazania, że rzecz sama w sobie byłaby czymś ontologicznie różnym od przestrzeni. Według Berkeleya przestrzeń, podobnie jak czas, nie jest rzeczą czy własnością rzeczy, lecz formą zmysłowego ujmowania ciał. Jego pierwszym krokiem w refutacji materii jako domniemanej rzeczy samej w sobie było pozbawienie jej atrybutów poprzez ukazanie względnego charakteru czasu i przestrzeni, bez jednoczesnego pozbawienia przedmiotów percepcji niezależnego i zewnętrznego istnienia (nie w znaczeniu „absolutnie niezależny od umysłu", lecz w znaczeniu „mający zewnętrzną przyczynę"[63]). Zasada Berkeleya nie brzmi „być postrzeganym to istnieć", lecz „istnieć to być postrzeganym", zakłada więc nieepistemologiczną niezależność i autonomię bytową przedmiotów poznania. Immaterializm Berkeleya zdaje się być odporny na krytykę Kanta, który zawęża go do formuły „wszelkie poznanie za pomocą zmysłów i doświadczenia to nic innego, jak tylko złuda"[64]. Kategorie Berkeleyowskiej ontoepistemologii - idee - nie są, jak je interpretuje Kant, „ideami czystego intelektu i rozumu"[65].

Linia demarkacyjna, przeprowadzana przez Kanta pomiędzy transcendentalnym idealizmem a immaterializmem, nie jest wcale tak oczywista[66]. W ujęciu Berkeleya metafizyka, rozważana od strony jej natury i metody jako demonstratywna wiedza o prawdziwej przyczynie ruchu i koniecznym związku między zdarzeniem a jego przyczyną, dostarcza adekwatnych - a więc w sposób oczywisty *a priori* - pojęć i zasad swoistych dla doświadczenia zmysłowego. Nie są to pojęcia i zasady wrodzone czy - jak u Kanta - wyprowadzone tylko na użytek doświadczenia zmysłowego z samej struktury umysłu poznającego; to pierwsze zasady metafizyki jako systemu poznanych prawd, pewnych i pozytywnych sądów prawdziwych, odnoszących się do podstawy wszelkiego możliwego doświadczenia i obejmujących absolutną całość warunków, które umożliwiają empiryczne poznanie przedmiotów. Wyjaśnienie pojęć „substancji", „konieczności", „przyczyny sprawczej", „relacji przyczynowej" i ich zasadniczej funkcji dokonuje się nie poprzez bezpośredni ogląd - czy, jak u Hume'a, na drodze psychologicznego wytłumaczenia - ale

[63] *Traktat,* art. 90.

[64] I. Kant, *Prolegomena do wszelkiej przyszłej metafizyki, która będzie mogła wystąpić jako nauka,* przekł. B. Bornstein, J. Suchorzewska, Warszawa 1993, s. 191.

[65] *Ibidem.*

[66] O niezrozumieniu czy braku woli do obiektywnej oceny filozofii Berkeleya przez Kanta por. M. R. Ayers, *Berkeley's Immaterialism and Kant's Transcendental Idealism,* w: *Idealism Past and Present,* G. Vesey (ed.), Cambridge 1982, s. 51-69; C. M. Turbayne, *Kant's Refutation of Dogmatic Idealism,* „Philosophical Quarterly" 1955, vol. I, s. 225-244.

za pomocą pojęć ogólnych, których nie można wyprowadzić na drodze empirycznej, ale które same stanowią podstawowy aprioryczny element wszelkiego doświadczenia zmysłowego. Celem „empirycznej metafizyki" Berkeleya nie jest sama analiza pojąć, takich jak pojęcie ciała czy związku przyczynowego, ale rozstrzygnięcie kwestii, co do tych pojęć może być dodane niesprzecznie przez sądy czysto doświadczalne. Mają one doniosłość nie tylko w obrębie doświadczenia; ich związek z doświadczeniem jest relacją implikacji logicznej. Wraz z doświadczeniem ujawnia się konieczność i ścisła ogólność sądów metafizyki, które nie mogą być uzasadnione w sposób empiryczny, lecz zachowują swoją ważność względem każdego doświadczenia. Sądy metafizyki określają to, co da się osiągnąć w doświadczeniu, odnoszą się do zdarzeń rozgrywających się w obszarze doświadczenia. Teoria metafizykalna pełni funkcję logicznego porównywania i porządkowania danych zmysłowych w oparciu o pojęcia rzeczy zmysłowych i relacji między nimi, które są relacjami formalnego wynikania. W świetle tych rozstrzygnięć można z dystansem spojrzeć na czynione przez Kanta irlandzkiemu filozofowi zarzuty, oparte na wątpliwej tezie głoszącej, że „[...] u Berkeleya doświadczenie nie może mieć żadnych kryteriów prawdy, gdyż dla zjawisk doświadczenia nie została (przez niego) przyjęta żadna podstawa *a priori*"[67].

*
* *

Stanowisko Berkeleya nie jest wyłącznie próbą zażegnania epistemologicznego sporu pomiędzy racjonalizmem i empiryzmem. „Substancja" i „przyczynowość" nie są według Berkeleya tylko pojęciowymi formami, które - rozpatrując ujęcie poznawcze - dałyby się odróżnić od jego treści. To właśnie analiza na płaszczyźnie rzeczy, analiza istniejących rzeczy zmysłowych, które jako bierne i bezwładne są z natury pozbawione własnej mocy działania i przyczynowania - stanowi rozumową podbudowę empirycznego pojęcia istnienia. Dopiero w następnej kolejności, wychodząc od tego, co dane, od zjawisk - i w oparciu o bezpośrednio narzucające się sądy - można rozważać, jak jest możliwe doświadczenie i w ogóle wiedza o świecie zmysłowym. Berkeley wciąż podkreśla, że w sposób czysto empiryczny, przy użyciu pojęć i zasad swoistych dla poznania zmysłowego, nie można - co później wykazywał także Hume - udowodnić jednorodności świata i koniecznego związku między zdarzeniem a przyczyną. Te pierwsze metafizyczne konkluzje ukazują też ważność pojęciowego przedstawienia ponadzmysłowego bytu, jakim jest Bóg, bez którego choćby pojęcie przyczyny sprawczej pozostaje pozbawione jakiegokolwiek przedmiotowego odniesienia.

Krytykując rozmaite metody nieskończonościowe i samą strukturę analizy nieskończenie małych, Berkeley wytaczał zarzuty braku jasnego i dokładnego pojęcia podawanych twierdzeń, nieumiejętności logicznego operowania

[67] I. Kant, *Prolegomena...,* s. 192.

pojęciami i posługiwania się wyrażeniami matematycznymi, które nie mają bezpośredniego sensu. Broniąc dominującej pozycji, jaką w systemie nauk przyrodniczych powinna zajmować metafizyka, twierdził, że koncepcja metafizykalnych sił ożywiających przyrodę ma w pełni poglądową moc przekonywającą, a metafizyczne analizowanie dostatecznie jasnych i dokładnych pojęć, takich jak „ciało", „ruch", „konieczny związek", „przyczyna sprawcza", opiera się na całkowitym logicznym uzasadnieniu legalności takich operacji.

Jaka jest natura opisywanego w terminach idei zmysłowych świata? Ontologiczne konkluzje epistemologicznego stanowiska Berkeleya nie doczekały się z jego strony dostatecznej i jednoznacznej precyzacji. Pozostaje on w gruncie rzeczy bliski tradycyjnemu poglądowi, zgodnie z którym idee to *species impresse,* wrażone z zewnątrz czy odbite na zmysłach (*imprinted from without).* Mają one związek z zewnętrzną wobec podmiotu rzeczywistością, są ideami czegoś (*ideas of),* co nie jest umysłem ani jego treścią. Istnieją idee barwy, rozciągłości, ciężaru, idee domu, drzewa, które to rzeczy nie mają statusu „cech lub własności ducha"[68]. W *Trzech dialogach* Berkeley twierdzi, że podmiot p o d l e g a wrażeniom zmysłowym, to znaczy oddziaływaniu zewnętrznemu (*we [...] limited and depended spirits, are liable to impressions of sense, the effects of an external agent*)[69]. W *Philosophical Commentaries* mówi, że nie można myśleć o r z e c z a c h, k t ó r y c h idei nie posiadamy (*things whereof we haue not idea*)[70]. W *Traktacie* czytamy, że idee wyobraźni są „obrazami rzeczy, które kopiują i przedstawiają" (*images of things which they copy and represent*); że idea c o ś „nam przedstawia (*represent to us)"* poprzez „obraz lub podobieństwo *(by way of image or likeness)"*[71]. W *A Defence of Free-thinking in Mathematics* Berkeley powiada, że nie ma spójnej idei, której „p o d o b i e ń s t w o nie może realnie istnieć: idea tego, co nie może realnie istnieć, musi być niespójna"[72]. W *Philosophical Commentaries* zarzuca matematykom, że rachunek nieskończonościowy operuje przy pomocy oderwanych od rzeczywistości i doświadczenia abstrakcji i że nie mogą oni znaleźć w świecie żadnej rzeczy „o d p o w i a d a j ą c e j (*corresponding with)* ich subtelnym ideom"[73]. W *Trzech dialogach* mowa jest o tym, że wszystkie jakości zmysłowe „u k a z u j ą s i ę zmysłom", a więc nie są przez nie wytwarzane; że rozciągłość, ciężar, barwa nie istnieją „w umyśle" jako jego *modi* czy atrybuty, lecz jako rzeczy postrzegane, czyli jako idee lub „p o - p r z e z idee (6y *way of ideas)"*[74].

[68] *Trzy dialogi,* s. 275.

[69] *Ibidem,* s. 280.

[70] *Philosophical Commentaries,* I, art. 354.

[71] *Traktat,* art. 35, 27.

[72] *A Defence of Free-thinking in Mathematics,* IV, art. 45.

[73] *Philosophical Commentaries,* I, art. 330.

[74] *Trzy dialogi,* 8. 202.

Podnoszona przez Berkeleya kwestia przywiązania i d e i do zewnętrznych wobec poznającego podmiotu archetypów jest więc tą kwestią, która oddala zarzut subiektywizmu. Stanowi jednak skomplikowane zagadnienie ontologiczne, którego twórca immaterializmu nie chciał lub też nie potrafił wszechstronnie opracować i ostatecznie rozwiązać. Berkeley, stawiając problem istnienia i d e i - r z e c z y w sposób metafizyczny, nie rozwija w pełni i jednoznacznie *stricte* ontologicznego zagadnienia świata. Treści empiryczne są bowiem w metafizyce immaterialistycznej - uzależniającej porządek ontyczny bytu od sprawczej immanencji Boga wszechmogącego, wszechwiedzącego i wszechobecnego - korelatami transcendentalnego Języka natury". Traktowanie rzeczy jako i d e i czy z n a k ó w, jako elementów funkcyjnych metafizykalnego systemu Języka natury", pozwala pominąć jako drugorzędną analizę na płaszczyźnie rzeczy, która rozważałaby charakter i naturę empirycznych faktów poza sferą rozumienia ich w Języku świata". Ten bliższy Berkeleyowi aspekt transcendentalny istnienia i d e i - r z e c z y i ich ostatecznych racji ontycznych nie uwzględnia jednak w wymaganym stopniu problemu ich statusu egzystencjalnego, nie wkracza w przedunaoczniający się obszar faktów, pomija *modus essendi* zmysłowych rzeczy. Koncepcja świata przyrody jako „Boskiego języka", gdzie relacja człowiek-Bóg realizuje się poprzez doświadczenie świata zmysłowego, pociąga za sobą oczywiście ontologiczną afirmację świata rzeczy zmysłowych. Ostatecznych ontycznych racji idei szuka się tu jednak poza doświadczeniem i na nich, to znaczy na metafizyce teistycznej, skupia się główną uwagę.

Berkeley unika stawiania problemu zewnętrznych archetypów idei zmysłowych w sposób ontologiczny, aczkolwiek nie poprzestaje też na analizie na płaszczyźnie umysłu. Mimo że samo epistemologiczne ujęcie zagadnienia i d e i opierało się na określonych założeniach czy rozstrzygnięciach metafizycznych (chodzi o swoiste dla immaterializmu Berkeleya rozumienie tego terminu), zdawał on sobie sprawę, że niezbędne jest przejście do ontologii i d e i, choćby dla rozwiązania tak istotnych i często przez niego dyskutowanych kwestii prawdy i fałszu w poznaniu, złudzeń zmysłowych, odróżnienia pe ni e T P w r : r m a l n y C h o d SnÓW 1 halucynacji. Rozważenie tych i innych zagadnień wymaga wyjścia poza podstawowe techniczne zagadnienia percepcji. J i jes w i a l w Char3kter iontyczny status świata przyrody? Czy i d e o m odpo- C stanowi l V r CZyW1fe^CZy ^^ ^^łowe istnieją w sposób ciąg*? ni, (na \ l ^ ^ ^ y c h, ich wzajemnego powiąża- ruVCzy TsSiieS n T T 1 * JakoŚd bieli d0 ^akości słodyczy w kostce cuk- - e ^ r ^ n S ^ S ' ktÓre . - ? Posługującymi po- percepcje poprawne d o c i ^ J o r c U ^ C r 1 ! 2 ^ 8 1 0 " ^ 1 W * * ^ sob zmysłowymi i wyobrażeniami i q V ' • Y oZmCa P 0 " 1 1 ^ wrażeniami me to - a CZyjakoŚC1? r0ZrÓŻnie' czy zmysłowe, i na pojęć" a (*notn* { TMgą Przedstawiać bierne rze" działa - dokonane jest na i a k t ' 23 PomoCą których Po»»i«ny t0- c0 1 na Jaklms walnym obiektywnym „tworzywie"? Jaki

charakter mają zewnętrzne przyczyny, mogące wywoływać impresje zmysłowe? Jakie są wzajemne zależności pomiędzy niedoświadczanymi aktualnie zdarzeniami i faktami? Rozwiązując te wszystkie problemy - a właściwie wskazując na możliwość ich rozwiązania - Berkeley odwołuje się do bliżej niesprecyzowanego „pierwowzoru zewnętrznego (*external archetype)*", który jest bezpośrednio zależny od Boskiej przyczyny i który „służy wszystkim celom tożsamości"[75].

Berkeley nie rozwija jakiejś nauki o ideach jako fenomenach. Poprzestaje na stwierdzeniu wewnętrznej intencjonalności idei, które są zawsze i d e a m i czegoś, ich niezależności i zewnętrznego, niezależnego od woli podmiotu, pochodzenia: „te idee czy rzeczy, które ja postrzegam - same czy ich pierwowzory - istnieją niezależnie od mego umysłu"[76]. Problem granic zmysłowości, problem rzeczy samych w sobie istnieje dlań tak naprawdę tylko w aspekcie krytyki fizycznego *noumenonu* Locke'a lub czysto rozumowej rzeczy samej w sobie Malebranche'a. Także Bóg jako miara i wzorzec tego, co istnieje, traktowany oddzielenie od sposobu, w jaki i d e e - r z e c z y są doświadczane, nie interesuje Berkeleya. W swoim pragmatystycznym usposobieniu Berkeley nie widzi potrzeby teoretycznego rozpatrywania zagadnienia zasad i praw bytu, określonych poza doświadczeniem zmysłowego świata. Swym immaterializmem nadaje własny pragmatyczny i operacyjny sens słowom św. Augustyna, iż „rzecz służy człowiekowi, gdy ten służy Bogu". I d e e - r z e c z y prezentują przedmioty takimi, jakimi się one przejawiają w ramach powoływania do istnienia świata w jego totalności przez Boski intelekt-archetyp. Odsubstancjalizowany świat przyrody uzyskuje metafizykalną spójność i jednorodność, naruszoną przez empiryzm Locke'a. Racjonalnie dowiedziona metafizyczna teoria Języka świata" pozwala, jak sądzi Berkeley, rozwiązać problem obecności zmysłowych przedmiotów - zagadnienie przedmiotowego odniesienia zmysłowych przedstawień, pobudzania zmysłowości przez zewnętrzne obiekty. Berkeley uważa, że Boski „dyskurs natu-

[75] *Ibidem*, s. 294. Przyjaciel i uważny czytelnik dzieł Berkeleya, amerykański filozof Samuel Johnson, w obszernym liście z 10 września 1729 roku przedstawił obiekcje, jakie nasunęły mu się po lekturze *Trzech dialogów*. Główne z nich dotyczą problemu archetypów czy pierwowzorów *(archetypes, originals)* idei zmysłowych oraz różnicy pomiędzy archetypalnym i e k t y p a l n y m *(ectypat)* - „w umyśle" człowieka - istnieniem idei (*Letters (Johnson to Berkeley),* VIII. s. 264-273). W odpowiedzi datowanej na 25 listopada 1729 roku *(Letters (Berkeley to Johnson),* VIII. s. 273-278) Berkeley nie ustosunkował się jednoznacznie do stawianych mu zarzutów, choć w innym liście (z 24 marca 1730 roku) do Johnsona przyznaje możliwość istnienia archetypów idei zmysłowych, zdecydowanie zarazem odrzucając prawdopodobieństwo istnienia absolutnego materialnego ich *substratum*. Ontologiczna strona immaterializmu miała być (jak wynika z *Philosophical Commentaries* i z listu Johnsona) opracowana przez Berkeleya w drugiej partii *Traktatu,* poświęconej filozofii naturalnej. O dziele tym Berkeley pisze do Johnsona: „co do drugiej części mojego *Traktatu o zasadach poznania ludzkiego,* faktem jest, że ukończyłem znaczną jego część; jednak manuskrypt zaginął czternaście lat temu podczas moich podróży do Włoch i nigdy nie nadarzył mi się wolny czas. bym mógł zabrać się za tak niewdzięczną rzecz, jak pisanie dwa razy na ten sam temat" *(Philosophical Correspondence to Johnson.* II. s. 277).

[76] *Trzy dialogi, s.* 236.

ry" wyznacza porządek ontologicznego istnienia rzeczy, a „gramatyka natury" — struktura poznania zmysłowego i rozumowego — warunki ich poznawania.

Zgodnie z założeniami immaterializmu oraz - o czym nie należy zapominać - teologicznymi predylekcjami i celami irlandzkiego filozofa, każda przeprowadzona na płaszczyźnie rzeczy analiza idei staje się możliwa w oparciu o metafizykę teistyczną, teorię świata jako „widzialnego języka" Boskiego. Mając także przed sobą cele i zadania *stricte* religijne - kto wie, czy dla biskupa Cloyne nie najważniejsze w tych czasach powszechnych ataków na teologię objawioną - Berkeley był przekonany, że w oparciu o teorię „naturalnego języka" rzeczywistości pogodzić można religijne pojęcie obecności i opieki Boga nad światem z filozoficznym wytłumaczeniem natury istniejących rzeczy i ich wzajemnego powiązania (przy wykluczeniu fizykalnego związku przyczynowo-skutkowego) oraz zdolności percepcji rzeczy rozciągłych przez umysł człowieka.

To właśnie na gruncie metafizyki teistycznej Berkeley jest w stanie formułować i rozwiązywać zagadnienie pewności poznania i realności świata zmysłowego w taki sposób, iż możliwe staje się ujęcie w aspekcie transcendentalnym zarówno podstaw prawomocności wiedzy o świecie, jak i ostatecznych racji jego istnienia, które podlega - dającym się odczytywać i przewidywać - obiektywnie warunkowanym, stałym, powszechnym i koniecznym prawom. Poznanie nie opiera się na pewnych danych czy utrwalonych kategoriach lub dyspozycjach podmiotowych, antycypujących i warunkujących określone stałe sposoby percepcji i myślenia - jak u Hume'a czy Kanta, choć oczywiście ich charakter (jako nabytych dyspozycji lub wrodzonych struktur) był u obu filozofów inny - ale posiada ugruntowanie w koniecznych, ściśle ze sobą powiązanych (choć nie wewnętrznie, lecz poprzez działanie przyczyny metafizykalnej) stanach samego świata.

O ile bowiem poznawczych czynności rozumu nie można wyjaśnić w oparciu o fizyczne własności i działanie ciał, o tyle zarówno pierwsze, jak i drugie dają się wytłumaczyć przy uwzględnieniu bezpośredniego i nieprzerwanego wpływu Boga, który jest przyczyną wszystkich naturalnych skutków oraz ich form umysłowych. Poznanie unika pułapki subiektywizmu, a świat zachowuje jednorodność i niezależny porządek. Poznanie jednak nie dociera do umysłu człowieka w sposób hermetyczny, drogą oświecenia Bożego czy uczestnictwa w umyśle Boga (jak twierdził Malebranche, którego teorię „widzenia rzeczy w Bogu" Berkeley ostro krytykował), ale poprzez swoiste myślowe ekwiwalenty, odpowiadające w Języku natury" danym rzeczom zmysłowym. Poznanie jest wertowaniem Księgi Natury, księgi, której język, składający się z naturalnych znaków (*natural signs*), zawiera znaczenia nadane mu przez Autora Natury (*Author of Naturę),* tak jak słowa książki zawierają myśli jej autora[77]. W tym „naturalnym języku" (który Berkeley przeciwstawia sztucznemu językowi stworzonemu przez ludzi) znaczenie jako element

[77] Por. *Traktat,* art. 109, 66.

kognitywny zarysowuje się nie na samej płaszczyźnie percepcji zmysłowych biernych idei, lecz na płaszczyźnie towarzyszących im przekazów w postaci myślowej intencji Autora Języka natury": „znamy rzecz, kiedy rozumiemy ją, a rozumiemy ją, kiedy potrafimy powiedzieć czy objaśnić, co ona znaczy. [...] Percepcja dźwięków czy liter nie oznacza ich rozumienia. Chodzi o poznanie związku rzeczy naturalnych, zrozumienie ich znaczenia oraz o umiejętność przewidywania za ich pomocą"; „ponieważ naturalne połączenie znaków z rzeczami oznaczanymi jest regularne i stałe, tworzy rodzaj racjonalnego dyskursu, który musi być bezpośrednim skutkiem inteligentnej przyczyny [...]'; „chociaż harmonia i proporcja nie jest przedmiotem zmysłów, jednak oko i ucho są organami, które dostarczają umysłowi takich materiałów, za pomocą których może on pojąć zarówno harmonię, jak i proporcję"[7*5].

Poznanie, jako odczytywanie Boskiego Języka natury" czy rozumienie „dyskursu przyrody", jest działaniem d u c h a na d u c h a, człowiek bowiem poprzez „stały i jednostajny tryb [...] wrażeń zmysłowych (*constant and uniform method [...] of our sensationsf* dokonuje percepcji „języka" Boga. „Widzialne ciągi, skutki lub wrażenia zmysłowe" są nośnikami tego „uniwersalnego języka"[T5]. Czynnikiem poznawczym jest przede wszystkim intelekt. Pierwotna myśl Boga, zobiektywizowana w świecie i udostępniona poznaniu ludzkiemu, odczytującemu „język natury" i rozumiejącemu „dyskurs przyrody", jest przekazywaną przez umysł Boga informacją, której nośnikami są rzeczy zmysłowe. Dyspozycje czy władze poznawcze człowieka są wystarczające do tworzenia zdań w „języku natury", łączenia poszczególnych jego wyrażeń, czyli i d e i, i wydawania prawdziwych sądów o świecie. Poznanie jest rozumieniem Boskiego „komunikatu'. Ów Język natury" nie zawiera wyrażeń o znaczeniu niejasnym i abstrakcyjnym (na przykład „materia""), jest „adresowany do naszych oczu", „należycie działa na umysł i zasługuje na jego najwyższą uwagę"; jest „przyswajalny łatwo i wyraża różnice między-rzeczami wyraźnie i trafnie"; dostarcza zarówno dokładnych wskazówek do działania, jak i jasnej wiedzy o rzeczach[20]. Źródłowy język percepcji jest podstawą oczywistości, płynącej z treści sensownych terminów językowych, oraz „wspaniałym fundamentem stabilności i ciągłości ludzkiej mowy, rejestrowania dźwięków i ożywiania martwych języków, umożliwiając nam porozumiewanie się z ludźmi z odległych wieków i krajów"®[1]. Poszczególne fakty są „wyłącznie znakami dla naszej informacji", „arbitralnymi znakami, które nie odznaczają się żadnym podobieństwem czy związkiem z rzeczami oznaczanymi". Związek między faktami nie posiada charakteru relacji przyczynowo-skutkowej, ale jest bezpośrednio utrzymywany przez Boga. „Wielkiego

---

[73] *Siri3,* V, art. 25:3-254, 303: por. także: *Alciphron.* III, s. 123 *passim.*

[79] *Traktat,* art. 72.

[80] *Alciphron,* III, s. 160.

[41] *Ibidem.*

Poruszyciela i Autora Natury", który - łącząc naturalne fakty w metafizykalne związki - „przemawia" do człowieka, przedstawiając „nieskończoną różnorodność przedmiotów, które różnią się co do istoty, czasu, miejsca, w ten sposób informując człowieka i kierując nim w działaniu odnośnie do rzeczy odległych i przyszłych, ale również bliskich i obecnych"[82]. W owym „optycznym języku (*optical languagef* natury, będącej bezpośrednim dziełem i narzędziem Boga. zawiera się „bezpośredni akt mocy i opatrzności" Stwórcy, który „sam przemawia każdego dnia i w każdym miejscu do oczu człowieka"[83]. Tym, co uprawomocnia roszczenia poznania opartego na percepcji zmysłowej do pewności, jest jego transcendentalna podstawa w metafizycznej racjonalności Języka natury". Rządzony stałymi i koniecznymi prawami świat przyrody jest korelatem aktów intencjonalnych umysłu Boga. Nie jest jednak ani atrybutem czy elementem substancji Boskiej, ani immanentną treścią umysłu człowieka.

Koncepcja „języka natury" dowodzi dobitnie, że teoria poznania nie jest traktowana przez Berkeleya jako odrębna dziedzina filozoficzna, ale ma metafizyczny rodowód i odgrywa w systemie filozofii immaterialistycznej instrumentalną rolę. To, że i d e i z m nie zaowocował fenomenalizmem, będącym stanowiskiem ontologicznie neutralnym, uzasadnia tezę, że Berkeley nie był rygorystycznym empirystą, ale - przesądzając o charakterze ontycznym danych zmysłowych poprzez usj'tuowanie ich w hierarchicznie skonstruowanym systemie teistycznym - wyraźnie poszukiwał w empirystycznej gnoseologii potwierdzenia nadrzędnej metafizycznej opcji immaterializmu. Skierowane przeciwko sceptycyzmowi uzasadnienie wartości i pewności poznania ludzkiego także staje się możliwe w oparciu o metafizyczną interpretację doświadczenia.

Ontologia niematerialnego świata pozostaje jednak w stanie niedopracowanym. Poszukując ostatecznych racji doświadczanych zmysłowo rzeczy, Berkeley przechodzi od razu do teistycznego wymiaru czy aspektu rzeczywistości i - stawiając problem istnienia i d e i - r z e c z y w sposób metafizyczny - redukuje fakty do ostatecznych pryncypiów i ich swoistej własności wyjaśniania, wraz z metafizykalnym badaniem pierwszych przyczyn i ostatecznych prawd i dążeniem do zrozumienia rzeczywistości jako całości mającej teistyczny charakter.

System filozofii immaterialistycznej nie mógłby powstać i utrzymać się bez koncepcji sprawczej immanencji Boga, wypełniającej byt i wiążącej wszystkie jego tkanki. Ontologiczne konkluzje epistemologicznego stanowiska Berkeleya zbiegają się zawsze w pojęciu Boga jako zasady stworzenia i istnienia wszystkich bytów. Przyjęta przez irlandzkiego myśliciela metafi-

---

[82] *Traktat,* art. 66; *Alciphron,* III, s. 157.

[8]3 r II)47; \ArlŻht,Z[. 6^6,?08 ^ *The Tht* por. ta T " * ° ^ of ^ 1 ** 254-255, 258, 303. ^ of V,Slon • 1 art. 3&-40; *Siris,* V, art.152. 234. 252.

zyczna płaszczyzna wyjaśniania pomija więc czysto ontyczny aspekt statusu idei-rzeczy, ale modyfikując relację podmiot-przedmiot, eksponuje ją - wraz z zagadnieniem poznania - w ujęciu transcendentalnym jako funkcję relacji człowiek-Bóg. Dzięki temu ontologia idei-rzeczy pojawia się tylko w swoistej interpretacji, właśnie jako metafizykalny system znaków .języka natury". Rzeczy są tutaj jednostkami funkcyjnymi .języka świata", obecnymi w doświadczeniu, które także włączone jest w transcendentnie przyczynowany bieg przyrody. Tak jak słowa danego języka funkcjonują w jego obrębie, tak też rzeczy nie posiadają żadnego „znaczenia" i nie pełnią żadnej funkcji poza Językiem natury", którego odbiorem i rozumieniem jest ludzkie poznanie. *Esse est percipi aut percipere.*

Ontologiczne zagadnienie realności i sposobu istnienia rzeczy stanowi w filozofii Berkeleya określony moment swoistej metafizycznej semantyki „języka natury", która nadaje przedmiotom zmysłów status metafizyczny. Problem realności rzeczy-znaków, ich znaczenia w „języku świata" i sposobu „przekazu" - znajdujący w immaterializmie konkretyzację w symbolistycznej teorii idei - jest włączony w całościową koncepcję teologii natury, powiązaną z treścią Objawienia i z mającym mu wychodzić naprzeciw ludzkim doświadczeniem. Podobnie jak immaterialistyczna ontologia, metafizyce teistycznej podporządkowana jest także empirystyczną epistemologia Berkeleya. Zagadnienia teoriopoznawcze nieustannie przeplatają się z metafizycznymi, a tezy metafizyczne często rozstrzygają kwestie epistemologiczne, czasem zaś wywołują je w takiej a nie innej postaci i w określonym porządku. Podstawowy zwornik epistemologii, ontologii i antropologii filozofii immaterialistycznej - metafizyczna koncepcja natury jako Boskiego „dyskursu" - zakłada pozaempiryczne uchwycenie jego funkcji reprezentatywnej oraz swoistej intelektualnej treści, wymaga od myśli znacznego stopnia ogólności i wyjścia poza zmysłową rejestrację faktów. Implikuje możliwość odsłonięcia przed człowiekiem bytu w jego uniwersalnym i teistycznym wymiarze oraz obecną w każdym akcie poznania antycypację bytu w ogóle, właśnie jako „kosmicznego języka", wraz z immanentnym dla niego metafizykalnym znaczeniem. Gdyby jednak autor *Traktatu o zasadach poznania ludzkiego* stał na gruncie konsekwentnego, genetycznego empiryzmu, nie mógłby wyjaśnić, w jaki sposób ów Język" staje się momentem kognitywnym i podstawą empirycznego poznania.

Zamykając te rozważania, należy stwierdzić, że Berkeley stworzył w miarę zwarty (mimo ukazanych braków i niedociągnięć) system filozoficzny. W jego filozofii występują dwie tendencje: empirystyczną i metafizyczna, które spływają się w jeden nurt „empirycznej metafizyki". Jako teoretyk poznania nie jest Berkeley - jak się go niesłusznie przedstawia - klasycznym reprezentantem idealizmu epistemologicznego. Ideistyczna epistemologia nie ma ani immanentystycznego, ani subiektywistycznego charakteru. Dążąc do refutacji materializmu, pragnął on na swój sposób uzasadnić realność i dostępność świata przyrody poznaniu ludzkiemu oraz oddalić zagroże-

nia, godzące w religię i teologię objawioną. Immaterializm Berkeleya miał być światopoglądem umożliwiającym nowe spotkanie filozofii, religii i nauki, wyznaczającym etyczny kierunek życia, który integruje rozum, wiarę i doświadczenie.

Immaterializm pomyślany był przede wszystkim jako przedsięwzięcie z zakresu apologetyki religijnej, wierne właściwym dla tego gatunku konwencjom oraz regułom dowodzenia i uzasadniania. Decydując się na tak trudne zadanie - chyba z zasady niemożliwe do pełnego zrealizowania - filozoficzny geniusz Berkeleya być może świadomie zrezygnował z tego, co mogły przed nim odkryć niezbadane obszary filozofii i nauki, a czego tak płodne i mające dopiero po latach kiełkować ziarna znajdujemy w licznych, zapoznanych w większości, pracach tego myśliciela. Jego idee i nigdy niedopracowane do końca teorie stanowiły przełom w osiemnastowiecznych badaniach nad funkcjonowaniem ludzkiego aparatu poznawczego, inspirowały filozofów, matematyków, fizyków i ekonomistów. On sam jednak pragnął przede wszystkim pozostać „skromnym narzędziem czyniącym ludzkości dobro"[84], które zawsze wiązał z religią chrześcijańską. Zarzut dławiącego *odium theologicum* - tak często mu przedstawiany - nie może jednak godzić w filozofię Berkeleya. Nie starał się bynajmniej chronić za argumenty teologiczne, lecz próbował nadać im przekonujące uzasadnienie, niepozbawione filozoficznej głębi i rozmachu.

Teoria Języka świata", jako koncepcja działania posiadającego swoiście rozumiane podłoże fizyczne, lecz pozbawionego materialnej natury, pozwala według Berkeleya ująć prawdziwą aktywną przyczynę sprawczą niezależnie od instrumentalnych fizycznych hipotez o *actio directia* czy *actio in distans*. Podobnie w ramach ujęcia świata rzeczy jako systemu znaków problem samodzielności rzeczy nie stanowi dla Berkeleya kwestii szczególnie wielostronnej i złożonej. Koncepcja Języka natury", w której koncentruje się ontyczna i poznawcza charakterystyka tego, co istnieje w przyrodzie, rozwiązuje, jak sądził Berkeley, problem i zależności, i samodzielności świata wobec „umysłu" w aspekcie, uwzględniającym sposób istnienia przyrody jako bytu transcendentnego wobec świadomości człowieka i zarazem wytworzonego przez świadomość Boską (tu Berkeley zgadza się ze św. Augustynem: w Bogu *uidere* i *uelle* są jednym i tym samym). Świat nie jest jednak tylko faktem psychiki: ani psychiki człowieka, ani metapsychiki Boga. Jest światem stworzonym przez Boga i tworzonym przez człowieka.

Zamiast bezowocnie poszukiwać prawdziwej, ukrytej natury rzeczy, Berkeley proponował skoncentrować się na tym, co dostępne w doświadczeniu, i uznać całą naturę za domenę ludzkiego doświadczenia. Taka postawa badawcza służy według niego najlepiej celom życia ludzkiego, tak samo jak treści bezpośredniego doświadczenia służą „wszystkim celom tożsamości" bytu lepiej niż świat zredukowany do nieskończenie małych korpuskuł materialnych. Widzialny świat spełnia według Berkeleya funkcję pokazywania,

[84] *Letters,* VIII, s. 127.

a nie u k r y w a n i a; to świat na miarę człowieka - ani nieskończenie mały, ani nieskończenie wielki; wskazuje na obecność „tu" boskiej transcendencji, która nie istnieje gdzieś „tam", lecz jest w świecie obecna w „dyskursie przyrody". Świat nie jest dla człowieka nieskończoną, porażającą poczuciem bezdomności otchłanią; także n i e s k o ń c z e n i e m a ł e nie jest w nim znajdowane w każdym miejscu. Fizyczna nieskończoność, choć można ją matematycznie ustanowić, nie istnieje dla Berkeleya w tym, co jest przedmiotem życiowego doświadczenia, ani w wielkim, ani w małym, i nie ma z punktu widzenia realnego bytu - a przede wszystkim s k o ń c z o n e g o, doczesnego bytu człowieka - żadnego znaczenia.

Rozdział VII

Common sense i teocentryczny utylitaryzm

Berkeley był, jak mało który z wybitnych filozofów, człowiekiem nadzwyczaj trzeźwo myślącym i zapobiegliwym, choć jednocześnie wyzbytym małostkowości i niepozbawionym fantazji. Łączył w sobie to, co na Wyspach uważane jest za zaletę - rozsądek, równowagę i praktyczność myślenia (mające jednak swój styl i gest, który nie pozbawia człowieka rangi dżentelmena) - z tym, co jest warunkiem *sine qua non* wielkiej filozofii, z niezależnością i umiejętnością tworzenia wizji. Efektem jest właśnie immaterializm. filozofia oryginalna, wielowątkowa i z pewnym trudem poddająca się systemowej syntezie.

Immaterializm miał w zamierzeniu Berkeleya realizować różne cele i zadania. Jednym z nich był postulat powrotu do „prostych wskazań natury" - immaterializm, pogląd „najdalszy od sceptycyzmu", miał spowodować odwrócenie się ludzi od „paradoksów ku zdrowemu rozsądkowi"[1]. Zdając sobie sprawę z niekonwencjonalnego - z perspektywy środowiska filozoficznego - charakteru i wydźwięku swojej filozofii i niejako wyprzedzając spodziewane ataki, Berkeley często określał siebie mianem obrońcy powszechnych mniemań zwykłego człowieka. Jego dzieła pełne są inwokacji do *common sense'u* i apeli do bezstronnych opinii prostych ludzi. Główny atak Berkeleya skierowany był na teorię materialnej substancji, uważaną przez niego za obcą światopoglądowi zwykłego człowieka. Autor *Traktatu o zasadach poznania ludzkiego* przeliczył się jednak sądząc, że - po pierwszych nieuniknionych nieporozumieniach i po przełamaniu bariery nieufności oraz podejrzliwości - immaterializm zyska wsparcie i zrozumienie właśnie w potocznym mniemaniu szerokiej opinii publicznej.

Berkeley uważa, że dokonana przez niego analiza poznania ludzkiego jest zgodna z potocznym sensem podstawowych pojęć i ze zdroworozsądkowym sposobem wypowiadania się o świecie. Analizując treść stosowanych potocz-

[1] *Trzy dialogi,* s. 159, 164-166.

nie nawyków myślowych, wskazuje na nieobecność w nich filozoficznego pojęcia materii i podkreśla, że wyeliminowanie tego pozbawionego znaczenia i potocznego użycia terminu w żaden sposób nie zmienia nawyku myślenia i mówienia zwykłych ludzi o świecie. Termin „materia" nie funkcjonuje faktycznie w mowie codziennej. Jego miejsce zajmują różne określenia przedmiotów doświadczanych zmysłowo. Filozoficzna substancja materialna, nie będąc żadnym z nich, nie posiada odniesienia do rzeczy zmysłowych. Ta praktyczna „ekonomia myślenia" pozwala bez żadnych strat wyeliminować pojęcie materii jako pozbawione potocznego i praktycznego użycia oraz wywołujące pojęciowe zamieszanie i językowe dysfunkcje. Człowiek „nieskażony żargonem filozofów" i niemyślący o świecie tak, jak filozofowie, był często przywoływany przez Berkeleya jako autentyczny, choć być może nieświadomy sprzymierzeniec i faktyczny wyraziciel im materialistycznego stanowiska.

W zdrowym rozsądku Berkeley dostrzegał niezawodne i Uczące się wsparcie w swojej walce z tymi zjawiskami w filozofii i nauce, które złożyły się na kryzys sceptyczny, oraz z ideowymi konsekwencjami materializmu, takimi jak ateizm, fatalizm, nihilizm. Ale przede wszystkim znalazł w nim podstawę dla powszechnego wśród prostych ludzi przekonania, że świat jest poznawalny, że możliwe jest nieuprzedzone spojrzenie na rzeczy i że nie są one zasadniczo różne od tego, jakimi się wydają. W tym zdroworozsądkowym przeświadczeniu Berkeley dostrzegał sojusznika w swej walce z reprezentacjonistyczną teorią percepcji zmysłowej i z uwikłanym w niej sceptycyzmem oraz potwierdzenie uniwersalnego charakteru zasady *esse est percipi aut percipere.*

Sympatia, jaką Berkeley darzył zdrowy rozsądek, była jednak uczuciem bez wzajemności i właśnie immaterializm najczęściej podaje się za przykład absurdalnych pomysłów filozofów. Nie rozumieli też intencji i treści immaterializmu Thomas Reid (*Inquiry into the Humań Mind on the Principles of Common Sense)* oraz inni przedstawiciele szkockiej filozofii *common sense'u,* tacy jak James Beattie *(An Essay on the Naturę and Immutability of Truth in Opposition to Sophistry and Scepticism),* Dugald Stewart czy William Hamilton. Wolter w IV rozdziale *Traite de metaphysique* zarzucał Berkeleyowi krytykę zdroworozsądkowej wiary w istnienie rzeczy materialnych. Atakowali go także zdecydowani przeciwnicy traktowania zdrowego rozsądku jako wyroczni, tacy jak Joseph Priestley *(An Examination of Dr. Reid's Inquiry into the Humań Mind on the Principles of Common Sense) czy* Immanuel Kant.

Berkeley nie był jednak nigdy, nawet w okresie *Traktatu o zasadach poznania ludzkiego,* „pedantem" *common sense'u.* Irlandzki myśliciel zdawał sobie sprawę zarówno z jego możliwości, jak i ograniczeń. Był raczej taktykiem wyznającym zasadę, że należy myśleć jak uczeni, a mówić jak lud, aby zjednać sobie jednych i drugich. Dostrzegał w *common sensie* narzędzie kompromisu uważając, że nie jest on zasadniczo antyreligijny, antyfilozoficzny czy antynaukowy. Co więcej, arbitralne sądy *common sense"u* posiadają,

według Berkeleya, rozstrzygającą moc w kwestiach uważanych za nierozwiązywalne przez filozofię i naukę. Wskazywał, że zdrowy rozsądek wyraża silne przekonanie o nieśmiertelności duszy i wzajemnym związku natury ludzkiej z Bogiem; uznaje za oczywisty faktyczny - ale uważany przez filozofię kartezjańskiej proweniencji za niepoznawalny i wręcz niemożliwy - związek ciała i duszy; umożliwia więc ciągłość poznania ludzkiego i nawet refleksję filozoficzną tam, gdzie wstrzymują się rozum i zmysły.

Berkeley sądził, że można pogodzić filozofię ze zdrowym rozsądkiem, a nawet postawić jej za wzór właściwe mu wstrzymywanie się od pochopnych uogólnień i fałszywych abstrakcji, od mnożenia pustych i zbędnych terminów i pojęć. Godne uznania jest także właściwe potocznemu mniemaniu opieranie się na konkretnych faktach i przekonanie o praktycznym charakterze wiedzy. Sam immaterializm Berkeleya nie był jednak stanowiskiem zdroworozsądkowym. Zdrowy rozsądek zachowuje pełen nieufności dystans zarówno wobec kategorii „substancja materialna", jak i kategorii „idea" czy „dana zmysłowa". Nie jest więc w istocie ukierunkowany ani realistycznie, ani idealistycznie, ani w ogóle filozoficznie. Nawet realistyczne teorie percepcji, jeżeli tylko wykraczają poza naiwny realizm, wydają się także wykraczać poza schematy potocznego myślenia, którego sposób pojmowania świata nie da się pogodzić z żadną spójną filozoficzną teorią percepcji.

Negatywne przyjęcie, z jakim „ze strony" zdrowego rozsądku, a więc z kierunku najmniej spodziewanego, spotkały się *Traktat* i *Trzy dialogi,* może być potwierdzeniem słów Woltera, iż powszechne mniemanie nie jest wcale powszechne. Stopniowo jednak Berkeley zaczął zmieniać taktykę i rewidować pogląd na rolę *common senseu* w swojej filozofii. Zniechęcił się także do prób jego „wykształcenia". Zdał sobie bowiem chyba sprawę z tego, że *common sense* nie zadowala się instrumentalną funkcją, jaką miał mimo wszystko pełnić w systemie filozofii immaterialistycznej, i że nie dopuszcza on myśli o połowicznym i selektywnym charakterze przypisywanych mu przekonań. Zdroworozsądkowe poglądy - może dlatego, że uproszczone i jednostronne - są zarazem najbardziej bezkrytyczne w stosunku do siebie i najmniej tolerancyjne wobec stanowisk odmiennych. Tak właśnie potraktowany został przez zdroworozsądkową opinię, uważany za obcy, immaterializm.

W *Alciphronie* Berkeley podjął jeszcze próbę restytucji *common sense'u,* daleki jednak od „pozytywistycznej" postawy Hume'a, który - przekonany o czystości metafizycznie nieskażonego rozsądku - sądził, że zadaniem filozofii jest metodyczne badanie źródeł potocznego myślenia i że wychodzenie poza nie jest zajęciem bezowocnym i daremnym. Berkeley nie uważał, iżby zdrowy rozsądek miał tak przyziemny charakter, że w „mariażu" z metafizyką mógłby utracić swą „niewinność". Nie podzielał jednak stanowiska Claude'a Buffiera, który twierdził, że na aksjomatach zdrowego rozsądku, powszechnie uznawanych poglądach, można zbudować od podstaw nową metafizykę. Buffier (*Traite des premieres verites)* usiłował stworzyć system filozoficzny oparty całkowicie na pewnikach zdrowego rozsądku, pierwszych

apodyktycznych prawdach, których nie można obalić przez żadne twierdzenia równie lub bardziej pewne i powszechne. W *Alciphronie* Berkeley nie łączy już *common sense'u* z potoczną, bezrefleksyjną wiedzą czy z utrwaloną opinią. Apeluje raczej do pewnych oczywistości, do praw zdrowego rozsądku nie zawsze w naturalny sposób przyswajalnych przez ludzi o zdeformowanych przekonaniach. Odwołuje się do „powszechnego zmysłu ludzkości *{generał sense of mankindf,* głęboko osadzonego w egzystencjalnym doświadczeniu człowieka[2]. Ów powszechny zmysł ludzkości ma uniwersalny - choć nie zawsze i nie przez wszystkich uświadamiany - charakter i metafizyczną inspirację. Obecny nie w prostej refleksji czy rutynowych nawykach myślenia, ale w „pogłębionym rozumie myślących ludzi *(improued reason of thinking men)",* jest mądrością historycznych doświadczeń pokoleń i tradycji, które są świadectwem Bożej inspiracji i opatrzności[3].

Gavin Ardley porównuje takie rozumienie przez Berkeleya *common senseu* do *sophia* albo *phronesis* Platona, podkreślając jego dobroczynny charakter jako „ostatecznego zasobu mądrości i trzeźwości nigdzie indziej nieosiągalnej" - przedstawia jednak zarazem nieuzasadnioną i błędną tezę, iż według Berkeleya prawdziwa metafizyka miałaby wyrastać jedynie ze zdrowego rozsądku[4]. Wręcz przeciwnie, Berkeley opiera ten „udoskonalony" *common sense* na boskim prawie natury, z którym związany jest prowidencjalistyczny charakter ludzkich dziejów - zarówno historii naturalnej, jak i historii społeczności ludzkiej. Naturalne skłonności człowieka, w których ów metafizyczny *common sense* się przejawia, nie są „ani próżne, ani frustrujące"[5], pozostając w zgodzie z regułami moralności głoszonymi przez rozum. *Common sense* jest „rozumem ludzkości *(the reason of mankind)",* który przenika całą cywilizację, świat pogański i chrześcijański, antyczny i nowożytny. To dzięki niemu — najbardziej podstawowemu i powszechnemu „zmysłowi ludzkości" - chrześcijańskie teorie łaski, samowyrzeczenia, odpuszczenia grzechów i zmartwychwstania przekraczają granice personalnego doświadczenia jednostki czy obszar danej wspólnoty religijnej i mają swoje odpowiedniki w innych, pozytywnie przez historię zweryfikowanych religiach. Traktowanie *common senseu* jako „pogłębionego rozumu" i elementu teorii metafizycznej jest już jednak *de facto* odejściem od filozofii zdrowego rozsądku.

Berkeley zresztą dosyć szybko porzucił zamiar nadania immaterializmowi „populistycznego" charakteru. Negatywne, a nawet szydercze jego przyjęcie z pewnością musiało frustrować młodego autora i wywierać ujemny wpływ na dalsze angażowanie się w pracę nad nim. Podważyło także zaufanie Ber-

[2] *Alciphron,* III. s. 241.

[3] *Ibidem,* a. 241; por. także: s. 238.

[4] G. Ardley, *Berkeley'8 RenoucUion of Philosophy,* The Hague 1968, 8. 67, 74.

[5] *Alciphron,* III, a. 241,

keleya do potocznego myślenia. O ile w *Philosophical Commentaries* ostentacyjnie podkreślał swoją koalicję z gawiedzią *(the mob)* przeciwko uczonym i zgodność swych poglądów z przekonaniami zwykłych ludzi[6], o tyle w liście napisanym do Johna Percivala po ukazaniu się i klęsce *Traktatu* stwierdzał: „powszechne potępienie jakiegoś poglądu wydaje mi się tak dalekie od udowodnienia jego fałszywości, że równie dobrze mogłoby być oznaką zgody na jego prawdziwość"[7].

Niezachwiany w swoim przekonaniu o samoistnej wartości „udoskonalonego" *common senseu,* Berkeley doszedł do wniosku, iż jeżeli jakaś koncepcja przeciwstawia się potocznej i ustalonej opinii *(vulgar and settled opinion),* należy ze względów taktycznych wprowadzać ją z wielką ostrożnością, co stara się czynić w *Trzech dialogach.* Później zaś już często pisze o „niekompetencji przeważającej części ludzkości", przyznaje, że niektóre elementy jego teorii mogą wydawać się „jak najdalsze od potocznego rozumienia" i że nie wszyscy ludzie z różnych powodów mogą być filozofami[8]. Wreszcie w *Siris,* dziele otwierającym pod wieloma względami nowy rozdział w filozofii Berkeleya, jego myśl ewoluuje w kierunku neoplatońskiej koncepcji prawdy i poznania jako procesu hermetycznego oraz ściśle intelektualnego. Następuje tu dewaluacja wartości poznania zmysłowego („ściśle mówiąc, zmysły niczego nie poznają"), zaś miejsce dawnej afirmacji zdrowego rozsądku i powszechnego mniemania zajmuje pogarda dla niego („prawda jest wołaniem wszystkich, lecz grą wybranych")[9].

*

* *

Berkeley zdawał sobie sprawę z tego, iż teza głosząca, że nie możemy wiedzieć o istnieniu czegoś, czego nie znamy i nigdy nie będziemy mogli poznać - a substancja materialna jest według Locke'a *ex definitione* niepoznawalna - nie przesądza sama w sobie o hipotetycznym istnieniu takiego rzeczywistego, choć nieznanego bytu. Nie musi też wcale zniewalać do odrzucenia teorii materialnego *substratum.* Nadaje więc zasadzie *esse est percipi aut percipere* utylitarystyczny charakter. Materializm nie jest tylko zagadnieniem teoretycznym. Materia, podniesiona do rangi prazasady, prapoczątku i pratworzywa wszechrzeczy - absolutna, nieduchowa substancja, odwieczna i wieczna, zawsze ta sama i niebędąca wyrazem niczego, co by ją poprzedzało lub wywierało na nią jakiś zewnętrzny wpływ - nie posiada żadnego praktycznego znaczenia, nie służy jakimkolwiek pożytecznym celom, które mają

[6] „To wszystko w Ewangelii, co stoi po stronie pospólstwa, a przeciwko uczonym, jest także po mojej stronie. We wszystkim jestem po stronie Plebsu" (*Philosophical Commentaries,* I, art. 405); „Musimy wraz z Plebsem umieścić pewność w zmysłach" (*ibidem,* art. 740).

[7] *Letters,* VIII, s. 36.

[8] *Passiue Obedience,* VI, art. 50; *The Theory of Vision,* I, art. 71; *A Discourse,* VI, s. 205.

[9] *Siris,* V, art. 253, 308.

przyświecać nauce i poznaniu. „Nie ma rzeczy - powiada Berkeley - której byśmy pragnęli lub unikali dla czegoś innego niż dlatego, że stanowi lub że nam się wydaje, iż stanowi w pewnej mierze o naszym szczęściu lub nieszczęściu. Lecz jakiż jest związek pomiędzy szczęściem lub nieszczęściem, radością lub smutkiem, przyjemnością lub przykrością a absolutnym istnieniem lub nieznanymi istnościami, nie pozostającymi w żadnym do nas stosunku? Rzeczy obchodzą nas oczywiście o tyle tylko, o ile są przyjemne lub przykre, a mogą być o tyle przyjemne lub przykre, o ile są postrzegane. Poza tym nie obchodzą nas one [...]"[10]. W tym stanowisku Berkeleya dostrzec można antycypację pewnych zasadniczych wątków utylitarystycznego empiryzmu Jeremy'ego Benthama oraz Jamesa Milla i Johna Stuarta Milla, a także wyraźną eksplikację tez etyki, później zwanej utylitarystyczną. Zanim zaczął odgrywać rolę jako ruch o ustalonym znaczeniu historycznym, utylitaryzm był poglądem dość często spotykanym w różnych nurtach anglosaskiej myśli filozoficznej XVII i XVIII wieku (Hutcheson, Huine, w pewnej mierze Smith) oraz u takich myślicieli kontynentalnych, jak Holbach, Helwecjusz, Diderot. W interpretacji moralności stosowano różne elementy utylitaryzmu w zależności od różnych sposobów uzasadniania sądu moralnego. Wczesny utylitaryzm to cała gama stanowisk - od egoistycznego utylitaryzmu Hobbesa, przez hedonistyczny utylitaryzm Holbacha, po teocentryczny utylitaryzm Berkeleya.

Immaterialny świat wyposażony jest według Berkeleya we własności, które nie tylko czynią go godnym wysiłków i ocen ukierunkowanych aksjologicznie, ale też nieodmiennie łączą z wyraźnie ukazanymi i patronowanymi przez Opatrzność celami praktycznymi człowieka, z całym utożsamianym z życiem ludzkim doświadczeniem. Odrzucając kartezjańskie rozgraniczenie poznania i działania, Berkeley ujmuje życie jako teocentrycznie i metafizycznie ukierunkowany czyn. Doświadczenie, wszelka aktywność ludzka nie są obserwacją świata, lecz partycypacją w mającym sakralny, a nie mechanistyczny charakter świecie natury. Tylko taki świat może być według Berkeleya - szczególnie przejętego wpływami idei filozofii Hobbesa - światem sytuacji moralnych, a nie miejscem twardej walki o byt; światem, w którym prawa moralne mają zastosowanie, nie będąc też, jak u Hume'a, wewnętrzną sprawą doświadczenia. To archetypalne i fundamentalne uwikłanie jednostki ludzkiej w teistycznym wymiarze natury czyni punkt widzenia nauki komplementarnym z innymi aspektami doświadczenia. Berkeley twierdził, że nauka powinna być zgodna z „celami religii i moralności"; jej zadaniem jest głoszenie „chwały Boga" oraz „utrzymywanie i uprzyjemnianie życia naszego i bliźnich"[11]. Był przekonany, iż zachodzi tutaj nierozerwalny Z l n [illegible] i? przeciwko samodzielności i neutralności nauki; zdecydowanie opowiadał się przeciwko autonomii moralności i jej niezależności od

[10] *Trzy dialogi,* s. 318.

[11] *Letters,* VIII, s. 31 oraz *Traktat,* art. 109.

religii. Kryterium prawdziwości religii chrześcijańskiej stanowią, według Berkeleya, praktyczne konsekwencje wynikające z jej przyjęcia. Owa utylitarystyczna *preambuła fidei* jest jednym z głównych dowodów na rzecz religii chrześcijańskiej i stanowi wystarczające racjonalne uzasadnienie życia religijnego. Nie oznacza też według Berkeleya ograniczenia swobody myśli, opinii i osądu w przedmiotach praktycznych, moralnych, naukowych i filozoficznych; swobody te nie mogą być jednak uznawane w każdym społeczeństwie absolutnie bez żadnych zastrzeżeń. W przeciwieństwie do tajemniczego, supranaturalnego przedmiotu religijnej wiary, niedającego się w pełni poznać za pomocą przyrodzonych sił rozumu - Boga Abrahama, a nie Boga filozofów - jej „zasadą, motywem, fundamentem, dowodem czy racją nie jest nic niejasnego, tajemniczego lub niewytłumaczalnego"[12]. Przy zachowaniu tajemnicy i dogmatu Objawienia wiara opiera się na rozumnych przesłankach, które nadają życiu ludzkiemu sens zaangażowania z wyraźnie wytyczonym i aksjologicznie ukierunkowanym celem oraz perspektywą szczęścia.

Sam Berkeley był człowiekiem czynu, niestrudzonym podróżnikiem, eksploratorem jaskiń i wulkanów, badaczem skamieniałości i trzęsień ziemi, pionierem w amerykańskich koloniach. Zabierał znaczący głos w sprawach polityki, ekonomii i stosunków społecznych. Dał się poznać jako ofiarny duszpasterz, filantrop i lekarz ubogich parafian. Uważał się za utalentowanego architekta i skutecznego medyka. Kiedy czyta się jego listy, wyłania się z nich wizerunek człowieka nad wyraz pochłoniętego sprawami natury praktycznej[13]. Wszystko to wyraźnie przeczy przypisywanej mu postawie filozoficznego introwertyka, kontestującego realne istnienie świata. Jednocześnie swoje rozległe zainteresowania łączył z misją duchownego anglikańskiego i apostoła zagrożonej, jak sądził, religii chrześcijańskiej. Ale to właśnie filozofia immaterialistyczna, a nie apologetyka religijna czy też działalność duchownego i misjonarza, pozwalała mu najpełniej określać swoje praktyczne cele. Pragmatyzm i utylitaryzm Berkeleya najwszechstronniej objawia się i znajduje uzasadnienie właśnie w syntetycznej, teocentryczno-immaterialistycznej wizji świata.

Religijno-społeczny utylitaryzm Berkeleya, zgodny zresztą z jego osobistym rozumieniem i realizowaniem misji duszpasterskiej, stanowić miał skuteczny oręż w walce z ateizmem, fatalizmem i wolnomyślicielstwem. W *Alciphronie* - który obok *Analogy of Religion* Josepha Butlera stanowi najważniejsze w tej epoce dzieło z zakresu apologetyki religijnej - krytyce poddawany jest „ateista, libertyn, entuzjasta, szyderca, metafizyk, fatalista i sceptyk"[14]. Religia przynosi pożytek, jest gwarancją porządku społecznego

[12] *Alciphron*, III, 5. 301.

[13] „W odpowiedzi na wszystkie moje listy - pisze z Wioch w 1714 roku do przyjaciela w Anglii - oczekuję jednego, wyczerpującego i gęsto zapisanego na wszystkich stronach, w którym znajdzie się dokładne zestawienie wszystkich transakcji zawartych w Londynie i Dublinie" (*Letters*, VIII. s. 82).

[14] *Ibidem, Advertisment*. s. 23.

i skuteczną drogą do osiągnięcia szczęścia: „można mieć wątpliwości, które zasady - religii chrześcijańskiej czy niewierzących - są prawdziwe. Co do tego, które są bezpieczniejsze, wątpliwości nie ma"[15].

Berkeley niejednokrotnie zarzucał „filomatematycznym" krytykom religii, że podważając niedające się wyjaśnić dogmaty religijne, sami postulują i przemycają w nauce - która wszak powinna pozostać wzorem ścisłości i pewności - niedorzeczne oraz irracjonalne przesłanki i metody w rodzaju występujących w analizie matematycznej wielkości nieskończenie małych lub kwadratury krzywych. To, co niezgłębione w religii, jest mimo wszystko bardziej pewne i uzasadnione niż nieposiadająca logicznych podstaw teoria rachunku nieskończonościowego i metoda fluksji Newtona. Zasady religii mogą być nawet słusznie uznane za uprzedzenia, gdyż większość ludzi nie potrafi ich dowieść. Nie są one jednak tym samym fałszywe - podobnie jak podstawowe twierdzenia geometrii, powszechnie znane, wykorzystywane i uważane za prawdziwe przez zwykłych ludzi nieznających ich matematycznego dowodu[16]. Postępująca kwantyfikacja porządku natury - „naukowy" panteizm z jednej strony, a materialistyczna desakralizacja człowieka i kosmosu ze strony drugiej - wchodziła w jawną konfrontację z religią, tworząc (czego Berkeley, jako apostoł wiary, obawiał się najbardziej) szerokie pole dla jawnego ateizmu. Teologia objawiona traciła walor poznawczy i autorytet moralny, schodząc na margines życia duchowego i mogąc, jak z obawą przewidywał przyszły biskup Cloyne, w niedługim czasie zupełnie utracić rację bytu. Zasady „korpuskularnej, eksperymentalnej i matematycznej filozofii, cieszącej się takim wzięciem w naszym wieku" - pisze w *The Analyst* - poglądy „filomatematycznych lekarzy, anatomów i zwolenników zwierzęcej natury życia" to przyczyny, które „zniewoliły umysły ludzi myślących oraz oderwały od wyższych zdolności" i które pozwalają wyjaśnić „powszechną ciasnotę oraz fanatyzm wielu pośród tych, co uchodzą za ludzi nauki, ich obojętność wobec spraw moralnych, duchowych i teologicznych, ich skłonność do mierzenia wszystkich prawd przez pryzmat zmysłowości i doświadczenia zwierzęcego życia"[17].

Występując przeciwko autonomii moralności i jej niezależności od religii chrześcijańskiej, Berkeley krytykował zarówno teorię naturalnej życzliwości człowieka, jak i poglądy o wrodzonym egoistycznym charakterze ludzkiej natury. Koncepcja „szlachetnego dzikusa", na której oparł później swoją etykę i filozofię społeczną Jean Jacques Rousseau, robiła w tym czasie w Anglii karierę za sprawą wpływowego poety i dramaturga Johna Drydena. Głośnym [illegible] wolnomyślicieli, odbijały się też diametralne [illegible] a Mandeville'a. Autor *Bajki o pszczołach* twierdził, że moralność jest jedynie kwestią przelotnych gustów i nie ma w niej więcej pewności

[15] *Ibidem*, s. 322.

[16] *A Discourse*, VI, s. 205 oraz *A Defence*, IV, art. 50.

[17] *The Analyst*, IV, art. 50, qu. 55-57.

oraz stałości niż w... modzie. Berkeley krytykował ostro modne koncepcje, gloryfikujące stan człowieka czy to poprzez przypisywanie mu autonomicznego *morał sense'u* (Hutcheson, Shaftesbury), czy poprzez usankcjonowanie jego egoistycznego charakteru.

Kiedy Berkeley wraca jesienią 1720 roku do Londynu po czteroletniej podróży na kontynent, zastaje głęboki kryzys ekonomiczny, spowodowany długoletnimi wojnami z Francją o dominację w Europie i terytoriach zamorskich oraz giełdowym krachem Kampanii Mórz Południowych (afera zwana *South Sea Bubble*, „Bańka mydlana mórz południowych"). Przeraża go ekonomiczny bałagan i moralny zamęt, towarzyszący tworzeniu się zrębów kapitalizmu: amok bezwzględnej konkurencji, fala spekulacji, gwałtownych bankructw i błyskawicznie zdobywanych fortun. Jakobici, nieustannie spiskujący przeciwko hanowerskiej dynastii Jerzego I, wykorzystują krach ekonomiczny dla ciągłych prób restauracji Stuartów. Wierny swemu powołaniu moralisty. Berkeley z niepokojem obserwuje postępującą dezintegrację społeczeństwa, rozpad jego tradycyjnych struktur i więzi, zanik wartości moralnych i kryzys religii. Łączy upadek moralny z pogłębiającą się biedą, dotykającą prostych ludzi i jednocześnie wynoszącą innych na wyżyny luksusu, zbytku i próżności. Rejestruje fakt powstania nowej klasy - „biznesmenów", wśród których można spotkać ludzi „z dobrą głową, lecz nie z dobrym sercem". W jego pismach zaczyna pobrzmiewać katastroficzna nuta. W *A Discourse addressed to Magistrates and Men in Authority* przestrzegać będzie przed nadejściem „epoki monstrów" wyzbytych podstawowych wartości moralnych, a w wydanym w roku 1721 *An Essay towards Preuenting the Ruin of Great Britain* przewiduje „rychły upadek państwa"[13]. W tej ostatniej pracy oraz w wydanym 14 lat później *The Querist* przeistacza się w dalekowzrocznego ekonomistę, poszukującego dróg ratunku przed grożącą katastrofą. Krytykuje luksus jako moralne zło i domaga się polityki interwencjonizmu państwowego - ekonomicznych, fiskalnych i prawnych mechanizmów, zapobiegających nadmiernemu i nieuzasadnionemu bogaceniu się (między innymi poprzez zmiany w dystrybucji dochodu narodowego na rzecz uboższych warstw). Tak jak był wrogiem „wolnej filozofii", którą oskarżał o kreowanie egoistycznej i cynicznej postawy życiowej, Berkeley - w „adwencie" kapitalizmu - był przeciwnikiem żywiołowej ekonomii wyzwalającej zbytek z jednej, a ubóstwo z drugiej strony oraz gorączkę spekulacji i bezwzględnej konkurencji. W II dialogu *Alciphrona* ostro zwalczał poglądy Bernarda Mandeville'a, stojącego na stanowisku konstruktywnego egoizmu jednostki, który przyczyniać się ma do pożytecznej rywalizacji - prywatne występki są publicznym pożytkiem[19]. Za źródło bogactwa państwa i siłę napędową koniunktu-

[18] .4 *Discourse,* VI. s. 221 oraz *An Essay towards Preventing the Ruin of Great Britain,* VI. s. 64-85.

!S Por. B. Mandeville. *Bajka o pszczołach,* przekl. A. Glinczanka. Warszawa 1957, s. 78-32, S5-&8. 240. 427. Pełny tytuł dzieła Mandeville'a brzmi: *Bajka o pszczołach albo osobiste przywary, publiczne korzyści {The Fable of the Bees, or Priuate Vices, Public Benefits).*

~~r~~y ekaoomkeaoei Maa&mlle aważał mg~~rm~~tnośr i zbytek jf*hr»n~~fft~~rk, mające wynikać z **ich** ^mstraktywsego egoizmu" i przyczyniać się do seybseą cyrkułami kapitało, obrotu towarów, zw~~ększani~~a produkcji i miejsc pracy. Berfcełey krytykując autora *Bajki o pszczołach,* n~~kazuje~~ przede wszystkim ich szkodliwość zarówno dla jednostki, jak i dla społeczeństwa.

Autor *The Querist* - prekursor w tym względzie idei Adama Smitha - jedynego źródła bogactwa upatruje w pracy, inwestycjach i akumulacji, wiążąc dobrobyt państwa z pracowitością jego obywateli, z „~~działaln~~ością przemysłową narodu" jako tym, „co tworzy bogactwo, co podnosi do rangi bogactwa nawet ziemię i srebro, które nie posiadałyby przecież żadnej wartości, gdyby nie ich przydatność w charakterze środków i bodźców do działalności przemysłowej". Pieniądz nie posiada według niego samoistnej wartości, lecz służy tylko jako jej miara. Berkeley postuluje wprowadzenie pieniądza papierowego i powołanie banku narodowego, kontrolującego i stymulującego obrót kredytu oraz sponsorującego handel[20].

Podobnie jak rządowi w sprawach ekonomicznych — na przekór wzmagającym się w XVIII wieku w Anglii tendencjom liberalnym - Berkeley przypisuje religii „interwencjonistyczną" rolę. Dochodzi do wniosku, że tylko „użyteczne pojęcia" Boga i Opatrzności oraz „zbawienne prawdy" i „pożyteczne tendencje", płynące z zasad religii chrześcijańskiej, posiadają moc przekonywania i wpływania na życie ludzi; zapewniają także jedyną trwałą i uniwersalną perspektywę szczęścia - powszechnego szczęścia ludzkości, które jest większym dobrem niż dobro jednostki[21]. Przyjmując „użyteczne pojęcie" Boga, można według Berkeleya stworzyć racjonalny system etyki utylitarystyczno-teocentrycznej, odznaczający się formalną spójnością i brakiem wewnętrznej sprzeczności. Pamiętać jednak trzeba, że Berkeley - odpierając zresztą tego rodzaju zarzuty[22] - nie wywodzi istnienia Boga z użyteczności pojęcia Boga. W świecie, jako systemie naturalnego i widzialnego Języka", zawiera się „wzorzec porządku *(pattern of order*)"[23], pozwalający także ująć naturę ludzką w aspekcie dynamicznym i teleologicznym, pozostający *ratio cognoscendi* wolności ludzkiej. Mądrość, która polega na celowym działaniu, wyłania ideał szczęścia wyrażający związek, porządek i regularność w świecie moralnym, który stanowi wspólnotę istot rozumnych. Powszechne szczęście ludzkości to cel racjonalny i dobro o najwyższej użyteczności.

[20] *The Querist,* VI, s. 105-181. Edward Lipiński pisze: „Berkeley, jeden z pierwszych, obok późniejazego Hutchesona, może być uznany za prekursora idei Smitha i Saya, gdy mówi, że właściwym źródłem bogactwa jest akumulacja, inwestycje, praca producenta [...) Postawa Berkeleya jest interwencjonistyczną. (...) Państwo ma do wykonania ważne funkcje w rozwoju kraju (*Historia powszechnej myśli ekonomicznej do roku 1870,* Warszawa 1981, s. 203-204).

[21] *Alciphron,* III, s. 62, 64 oraz *A Discourse,* VI, s. 214,

[22] *Alciphron,* III, *a.* 142.

[23] *Ibidem,* s. 63.

Gdy chodzi jednak o konkretne reguły i obowiązki moralne, autor *Passive Obedience* twierdzi, że jedynie wiara w Boga może być gwarantem moralności i porządku społecznego. Bez Boga nie byłoby różnicy pomiędzy dobrem i złem. Bez religijnej wiary - tu Berkeley odrzuca stanowisko Hutchesona - człowiek nie może być moralny, gdyż górę zaczyna w nim brać natura egoistyczna, miłość własna kierująca się partykularną wizją szczęścia. Tendencja, aby nie szkodzić, nie wypływa według Berkeleya automatycznie z wolności ludzkiej, która - jak w klasycznych doktrynach utylitaryzmu - byłaby także wolnością od ścisłego odnoszenia się do moralnych zasad, norm i prawd. Berkeleyowski teologiczny utylitaryzm, tak przy ocenie słuszności postępowania człowieka, jak i całego procesu cywilizacyjnego, nie koncentruje się jedynie na konsekwencjach działań, lecz podkreśla ważność religijnej motywacji człowieka, podporządkowanej określonym normom o charakterze absolutnym. Sam nakaz postępowania tak, aby nie szkodzić, nie może być uznany - jak u Benthama czy Johna Stuarta Milla - za jedyną prawdę absolutną pozwalającą odróżnić dobro od zła. Religia daje motyw czy siłę, przenikającą działania wszystkich ludzi jako „zasada słusznego postępowania i naturalnych konsekwencji czynu", skuteczna w oparciu o Boga, który jest „obserwatorem, sędzią oraz prawodawcą kary i nagrody"[24]. Wiara - jako moralne posłuszeństwo woli wyrażonej przez Boga - jest najbardziej podstawową zasadą postępowania człowieka, najbardziej zgodną z celową naturą działań ludzkich; nadaje ciągłość i stałość ludzkiemu doświadczeniu; jest siłą kształtującą przekonania, będące tyleż przejawem intelektu, co wyrazem uczuć; jest kierującym myśleniem i postępowaniem ludzi „operacyjnym przeświadczeniem umysłu, które zawsze wypracowuje jakieś odpowiednie działanie, dyspozycje lub emocje u tych, którzy je posiadają"[25]. Nie jest to jakaś „hipoteza robocza", lecz trwała maksyma pozwalająca przezwyciężyć stan dezorientacji, maksyma, której wartość jest w każdej sytuacji moralnej dowiedziona przez doświadczenie.

Mimo że posiada pragmatyczną wartość, nie jest to przeświadczenie czy wiara (*belief*), o której mówi William James, będąca w pragmatycznej koncepcji prawdy „aktywną hipotezą", wynikającą z wewnętrznej potrzeby formą praktycznej racjonalności (nawet jeśli jest to tylko subiektywne poczucie samopocieszenia). Wiara, która daje praktyczny wyraz oczekiwaniu, że porządek natury nie jest ostateczny, że prymat należy do sił duchowych, pobudza do nieustannego wysiłku. Ta pragmatyczna wiara jako wyraz stosunku do tego, co zachodzi w obrębie doświadczenia i poddaje się kontroli doświadczenia, jest według Jamesa elementem pojęciowej struktury, którą człowiek wypracowuje w obliczu niepewnej sytuacji, i wnosi pozytywny wkład w ustanowienie porządku moralnego. Gdy brak jest innych wystarczających racji,

[24] *The Theory of Vision,* I, art. 4, 6.

[25] *Alciphron,* III, s. 30.

by zająć poetawę optymistyczną, wiara staje się częścią tego świata, nadając wartość życiu[26].

Postawa religijna nie jest dla Berkeleya tylko wyrazem „bardziej zadowalającego* przekonania, przykładem jakiejś płynnej, samokorygującej się zasady, która jest prawdziwa, gdy - jak powiada James - d z i a ł a, z a d o w a - l a; jest trwała dopóty, dopóki nie znajdzie się innych racji, które zawsze podtrzymują przekonania. Berkeley, rzecz jasna, w całym swoim pragmatystycznym i utylitarystycznym postrzeganiu człowieka nie mógłby się zgodzić na Benthamowskie odrzucenie „wiecznej i niezmiennej normy słuszności"[27] czy na Jamesowski, radykalnie empiryczny i naturalistyczny, grunt wyjaśniania fenomenu życia ludzkiego.

Choć Berkeley podziela przeciwstawne stanowisku deontologicznemu przekonanie, iż żadne działanie nie jest samo w sobie słuszne czy niesłuszne, to jednak z drugiej strony nie zgadza się na oddzielenie motywów od skutków czynów głosząc, że religijne motywy czynu jednoznacznie określają jego konsekwencje. Polemizując na kartach *Alciphrona* z Mandeville'em dowodzi, że religia — poprzez pozytywny wkład w ustanowienie porządku moralnego — wychodzi naprzeciw ludzkiemu dążeniu do jak największego zadowolenia, kształtując zarazem pożądany z punktu widzenia społecznej użyteczności charakter, temperament i aktualne usposobienie jednostki. Wiara religijna stanowi podstawę wysiłku woli i akceptacji działania — także w aspekcie zbiorowego celu ludzkiego działania - przyczyniającego się do ulepszenia świata bardziej niż jakiekolwiek idee, wynikające z naturalistycznej koncepcji człowieka. Religijna wola życia i działania da się - zgodnie z pragmatystycznym kryterium - dostosować do reszty doświadczenia.

W *Philosophical Commentaries* za *summum bonum,* a zsut^m rację działania woli, Berkeley uważa przyjemność zmysłową[28]. Daleki jednak od hedonistycznego naturalizmu, łączy przyjemność z życiowym pożytkiem człowieka, który wyklucza rozumienie przez przyjemność tego, co powoduje

[26] Będąc pomocna człowiekowi, wiara w siebie, w sens własnego wysiłku animuje postawę „wojowniczości i honoru", mocne postanowienie, by w każdej sytuacji bronić wartości życia. To właśnie poczucie honoru każe człowiekowi podejmować wszelkie wyzwanie zła, także w skali ogólnej, gdy bezpośrednio nie dotyczy go jako jednostki. Tak oto filozofia dostarcza przewodnictwa i idei dla pragnień, uczuć, zamiarów i decyzji jednostek współpracujących ze sobą i podzielających wspólne cele"; to właśnie ma na myśli James pisząc, że „rzeczą mądrości, jak i odwagi jest wierzyć w to, co d y k t u j ą p o t r z e b y". Wiara umożliwia ich zaspokojenie. Wiara w porządek niewidzialny, inspirująca cierpliwość i wysiłek przetrwania, przyczynia się do uznania wartości życia, nadaje sens tragicznym wydarzeniom: „Jeśli życie doczesne nie jest prawdziwą walką w której można zdobyć coś wiecznego dla wszechświata, to nie jest więcej warte od udziału w przedstawieniu amatorskim, z którego można się samowolnie wycofać" (W. James, *Prawo do wiary,* przekł. A. Grobler, Kraków 1996, s. 87).

[27] J. Bentham, *Wprowadzenie do* [illegible] przekł. B. Nawroczyński, Warszawa 1958, s. 37.

[28] *Philosophical Commentaries,* I, art. 769.

ból lub utratę większej przyjemności czy bardziej trwałego zadowolenia[29]. Człowiek nie może być obojętny na ból i przyjemność - stan doskonałej obojętności na doznania zmysłowe oznaczałby, według Berkeleya, pozbawienie człowieka zdolności czynienia dobra. Swoisty „rachunek hedonistyczny" każe uznać za najwyższe dobro szczęście wieczne; oto niewyczerpalny cel i impuls działania.

*

* *

Berkeley łączy zasadę użyteczności z zasadą sprawiedliwości. Religia jest potrzebna we wszystkich typach państw, nawet bardziej w ustroju monarchicznym, gdzie nierówności społeczne i majątkowe wywołują największe niepokoje i czynią państwo mniej stabilnym, niż w republice, której „oszczędniejsze obyczaje i bardziej zrównane majątki nie rozpalają tak bardzo ludzkiej żądzy[30]. Religia jest „ośrodkiem, który jednoczy, i spoiwem, które łączy różne części czy członków organizmu politycznego"[31]. W *A Discourse addressed to Magistrates and Men in Authority* twierdzi on, że nie można odseparować moralności i porządku społecznego od religii, która jest „podstawą i podporą obowiązku i korzeniem autorytetu władzy państwowej"[32]. Jedynie religia, która zapewnia - jak dowodzi Berkeley w *Passiue Obedience* - bezwzględne posłuszeństwo legalnej władzy, może być trwałą podstawą państwa. Na niej opiera się autorytet władzy, którego nie można ugruntować na sile, uroszczeniu, tytule lub stanie posiadania. Te przymioty „nie przydają niczego naprawdę wartościowego ani umysłowi, ani ciału, a mimo to sprawiają, że najbardziej bezwartościowa osoba darzona jest szacunkiem"[33]. Berkeley w swej koncepcji wolności i praw obywatelskich daleki jest jednak od stanowiska liberalizmu społecznego z jego „prawem równej wolności", sankcjonującym tylko takie nierówności, które są wynikiem nierównych zasług jednostek wobec społeczeństwa. Nie uważa też wcale - jak później John Stuart Mili - że wolność indywidualna może być gwarantowana jedynie przez zasady, generalnie minimalizujące wpływy państwa i społeczeństwa na życie jednostek.

Jakby na przekór sytuacji w kraju, targanym krwawymi konfliktami religijnymi, Berkeley próbował dowieść, że religia jest podstawą stabilności politycznej i społecznej. Pragnął oddziaływać na opinię społeczną i polityków nie tylko jako moralista. Aktywnie uczestniczył w życiu politycznym, unikał jednak otwartego zaangażowania po stronie jakiegokolwiek obozu politycznego.

[29] *Ibidem*, art. 773.

[30] *A Discourse*, VI, s. 212.

[31] *Ibidem*, s. 210.

[32] *Ibidem*, s. 206.

[33] *Ibidem*, s. 216.

Uważał, że królestwo nie jest własnością, podlegającą niezacfawianym prawom A^iM*TMTM˙ lecz obowiązkiem, mającym dzięki religii transcendentną sankcję. Natomiast sam tytuł królewski opiera się na zgodzie i przyzwoleniu ludu. JLecz prześledźmy obecną linię królewską - powiada, odrzucając pretensje przedstawicieli dynastii Stuartów do korony - a dojdziemy do Wilhelma Zdobywcy, który poprzez podboje ma to samo prawo do korony, co rzezimieszek do twojej sakiewki"[34]. W opublikowanym w 1712 roku *Passioe Obedience* przeciwstawia zasadę biernego posłuszeństwa propagowanemu przez wigów stanowisku ograniczonej i warunkowej lojalności wobec władcy, które dopuszczało rewolucję, zamach na króla i uzasadniało detronizację Jakuba II, dokonaną przez popieranego przez wigów Wilhelma III. W czasie rebelii jakobickiej w *An Advice to the Tories who haue taken the Oaths* oskarża z obozu torysów tych, którzy występują przeciwko legalnemu władcy, o złamanie złożonej w imieniu Boga przysięgi posłuszeństwa królowi, o zdradę wiary, honoru i religii. Podkreśla, że nie występuje jako polityk, za którym stoją określone interesy, lecz jako chrześcijanin, patriota i legalista. Choć nie opowiada się za rządzącymi wigami, przypomina torysom o złożonej przysiędze, której złamanie mierzy w świętość oraz autorytet Kościoła i *Commonwealthu*, o ślubowaniu danym legalnemu władcy i suwerenowi, wybranemu zgodnie z obowiązującym prawem i na drodze powszechnej zgody. Argumentuje, że przysięga złożona suwerenowi przestaje obowiązywać jedynie wówczas, kiedy następuje zdanie urzędu, gdy władca traci królestwo lub abdykuje[35]. Rebelia jakobitów faktycznie zresztą upadła wskutek braku poparcia ze strony torysów.

Religia jest bardziej niż prawo stróżem moralności i ładu społecznego, gdyż chroni człowieka przed popełnieniem wszelkich występków - nie tylko realizowanych, ale także pomyślanych - a nie wyłącznie działań, które są zagrożone karą ze względu na wyraźną kwalifikację prawną. Jest gwarantem harmonijnej i bezkonfliktowej koegzystencji ze światem. Daje szerszą podstawę i ugruntowanie dla obowiązku moralnego niż samo prawo, które podkreśla jedynie formalną legalność czynu. Rozumowanie Berkeleya przywodzi tu na myśl dokonane później przez Kanta słynne rozróżnienie na postępowanie zgodnie z obowiązkiem i postępowanie z obowiązku. Podobieństw czy antycypacji filozofii moralnej Kanta można znaleźć więcej. Wśród zasad moralnych Berkeley wyróżnia taką, która przypomina formułę formalnego imperatywu kategorycznego: „człowiek powinien postępować tak, jak by inni zobligowani byli postępować wobec niego; kochać swego bliźniego jak siebie samego"[36]. Zasada ta nie jest jednak autonomicznym prawem moralnym rozumu, lecz może, według Berkeleya, stać się imperatywem dopiero przez religię, głęboko zakorzenioną w ludzkiej świadomości, i ma

[34] *Letters*, VIII, b. 23.

[36] *An Aduice to the Tories who haue taken the Oaths*, VI, s. 53-58.

[36] *Ibidem*, e. 204.

szansę skutecznego oddziaływania tylko w ładzie społecznym przez religię podtrzymywanym.

Berkeley zgodziłby się z Kantem, że szacunek dla prawa moralnego jest motywowany przez „uczucie wywołane przez powód intelektualny"[37]. Obce mu było stanowisko psychologicznego utylitaryzmu, przyznające intelektowi jedynie funkcje pewnego normatywu zachowań ludzkich jako podstawy oceny, która przyjemność jest bardziej wartościowa. Według niego wybór nie może być wolny od moralnych zobowiązań, których transcendentna sankcja oparta jest na racjonalnych podstawach. Uważał, że świat i prawa przyrody mają racjonalny charakter. Dzięki temu, iż świat jest racjonalnie urządzony i rządzony przez Boga, prawdziwą aktywną przyczynę sprawczą - a nie sposób inaczej wyjaśnić zarówno działania na siebie biernych i bezwładnych ciał, jak i stawianego w duchu kartezjańskim problemu poznania ludzkiego - człowiek może znaleźć w nim oparcie i dobro moralne, o ile kieruje się rozumem. Kryterium moralnym nie jest więc dla Berkeleya ani wrodzone poczucie moralne, zasada wyższej przyjemności, ani *morał sense,* ani sumienie sprowadzone, jak u Shaftesbury'ego, do zmysłu moralnego. Jedynym przewodnikiem moralnym w racjonalnym świecie jest rozum: „nie mogą nami kierować [...] emocje zmysłów ani ducha, lecz tylko dyktat trzeźwego i bezstronnego rozumu"[38].

Berkeley, także jako moralista, odwołuje się do - znajdującego odbicie w rozumie człowieka - Języka świata" czy „dyskursu natury", do „zasad rozumu wspólnych całej ludzkości", „wiecznego prawa rozumu", „powszechnego rozumu", „słusznego rozumu, który jest głosem Autora natury"[39]. Powinność zostaje więc rozpoznana przez intelektualną percepcję jako zawierające się w tym dyskursie prawa Boga, „wielkiego prawodawcy świata", które są prawami natury[40]. Jako prawa Boga owe „wieczne zasady działania" określają moralnie podporządkowane im czyny oraz nadają absolutny charakter sumieniu ludzkiemu, którego osąd nie może być przypadkowy i błędny: „żadna z nich nie zależy od okoliczności czy przypadku, są w każdym miejscu, w każdym czasie pozbawione ograniczeń i prawdziwe"[41]. Moralność uniwersalna jest tu - w przeciwieństwie do późniejszych rozwiązań Kanta - wsparta uniwersalnością religii i będącym jej jądrem, pozbawionym antynomii lo-

[37] I. Kant, *Krytyka praktycznego rozumu,* przekł. J. Gałecki, Warszawa 1984, s. 122.

[38] *Passive Obedience,* VI, art. 21.

[39] *Ibidem,* art. 2, 13, 21, 39.

[40] *Ibidem,* art. 6.

[41] *Ibidem,* VI, art. 10. Ta fundamentalna inklinacja woli ku dobru jest podstawą wszystkich sądów rozumu, w tym także ocen estetycznych. Berkeley polemizuje w III dialogu *Alciphrona z* koncepcją zmysłu estetycznego Francisa Hutchesona utrzymując, że piękno nie jest wyłącznie sprawą proporcji i harmonii postrzeganej przez wewnętrzny zmysł, lecz jego ocena i przeżycie jest dziełem rozumu i zależy od świadomości użyteczności rzeczy pięknej. W utylitarystycznej teorii estetycznej Berkeleya piękno nie jest wartością autonomiczną oraz praktycznie i etycznie obojętną (*Alciphron,* III, s. 123-128 oraz 227-228).

gicznych i ukierunkowanym pragmatycznie i utylitarystycznie, myśleniem metafizycznym. Ów podkreślający użyteczność nauki i religii praktyczny wymiar filozofii Berkeleya nadał jej od początku konfrontacyjny charakter. Nieustannie zwalczał on „wybitnych - jak ich określał - patriarchów niewiary", do których zaliczał Anthony Shaftesbury'ego, Anthony Collinsa, Francisa Hutchesona czy Bernarda Mandeville'a.

Choć Berkeley, podobnie jak Kant, utożsamia „naturalne" środowisko moralne człowieka z rozumem, podmiot rozumny nie jest tu, jak u autora *Krytyki praktycznego rozumu,* sam dla siebie autonomicznym prawodawcą, posiadającym własną zdolność chcenia, która czyni prawo moralne równie potężnym, jak prawo przyrody. Berkeley odrzuca też stanowisko Locke'a, zgodnie z którym tym, co stanowi pobudkę działania woli i określa jego kierunek, jest uczucie niepokoju *(uneasiness).* Twierdzi, że w koncepcji tej, ograniczającej wolność do operacyjnych zdolności woli określanych przez niepokój, zawiera się ukryty determinizm. Dobro jest według Berkeleya wolnym, gdyż rozumnym podporządkowaniem się objawionej w świecie woli Boga. Berkeley utożsamia prawo naturalne z „zasadą czy przykazaniem *(precept*), kierującymi wolnymi działaniami rozumnych podmiotów działających (*reasonable agents)",* które „w tym sensie implikują obowiązek", przeciwstawiając takie rozumienie koncepcjom ładu fizyczno-moralnego niezależnego od ludzkiego chcenia; „w tym sensie - powiada - żaden obowiązek nie jest implikowany"[42]. Prawa moralne mogą być łamane przez wolny podmiot działania, choć jego cielesna konstytucja podlega regułom praw fizycznych. Podobnie jak Kant, Berkeley uważa, że obowiązków moralnych nie można wywieść z cielesnej „natury" człowieka; często wręcz wchodzą one z nią w kolizję. Owe prawodawcze zasady moralne mają, według Berkeleya, racjonalny i pewny charakter, tak jak twierdzenia geometryczne, i przysługuje im taka sama „niezmienna powszechna prawdziwość (*immutable uniuersal truth)"*[43].

Wiara, według biskupa Cloyne, pozwala członkowi wspólnoty religijnej myśleć i działać w kategoriach dobra całej ludzkości, które jest kryterium prawdy niemającej charakteru czysto poznawczego i nieobojętnej moralnie. W utylitarystycznej koncepcji Berkeleya wartość moralną postępowania należy mierzyć jego pożytecznością, a probierzem prawdziwości przyjmowanych poglądów jest ich wpływ na bieg życia ludzi, na ich „doskonalenie się i dobro społeczne"[44]. Nie można, powiada Berkeley, „oddzielić użyteczności od prawdy; powszechne dobro ludzkości jest miarą czy zasadą moralnej prawdy"[45]. Istnieją prawdy „pożyteczne" i „szkodliwe" - nikt na przykład nie powie wrogowi, że wybrał niewłaściwy kierunek ataku. Ujawnianie „szkodli-

[42] *Ibidem,* art. 33.

[43] *Ibidem,* art. 53; por. *Philosophical Commentaries.* I, art. 467.

[44] *Alciphron,* III, s. 182-183.

[45] *A Discourse,* VI, s. 211; por. też: *Alciphron,* III, s. 60-64.

wych prawd" nie jest, według Berkeleya, rzeczą konieczną i mądrą[46]. W przypadku konfliktu pomiędzy obowiązkami (na przykład kiedy obowiązek posłuszeństwa koliduje z obowiązkiem mówienia prawdy) autor *Passive Obedience* zaleca powstrzymywanie się od pozytywnego działania (jeżeli posłuszeństwo władzy koliduje z nakazem mówienia prawdy, należy nie kłamać). Samo nienaruszanie zasad lojalności nie jest wszak sprzeczne z obowiązkiem lojalności. Berkeley sądził, że jedynie religia, wolna od wewnętrznych sporów i konfliktów, jest w stanie pogodzić z etyką reguły życia politycznego i społecznego.

Utylitaryzm Berkeleya posiada uzasadnienie metafizyczne. Właściwa chrześcijaństwu „tendencja do czynienia dobra, która wydaje się niczym gwiazda polarna kierować naszym sądem w sprawach moralności i we wszystkich rzeczach praktycznej natury"[47], umożliwia „spotkanie" z Absolutem w obrębie doświadczenia tworzącego wszechświat. Bóg jest ‚Autorem natury", przyczyną wszystkich rzeczy, które, będąc „stworzone dla najwyższego dobra [...], zmierzają do tego celu"[48]. Zamiarem Boga - powiada Berkeley w *Passiue Obedience* - jako nieskończonej dobroci jest pomyślność jego stworzeń. W takim ujęciu dobro człowieka i warunkuwane przez nie obowiązki zgodne są z prawami Boga, będącymi prawami natury. W prawach tych - „pewnych uniwersalnych, określonych zasadach czy normach moralnych, w których naturze zawiera się konieczna tendencja promowania dobrobytu ludzkości"[49] - odbija się cel ludzkiego działania. Przybiera ono charakter moralnego dobra, gdyż prawa natury są dobrem, tak jak cały byt, będący wyrazem woli Boga. Ponieważ wszyscy ludzie są wobec Boga równi, metafizyczny i religijny postulat dobra jako celu najwyższego obejmuje całą ludzkość i wymaga kolektywnego współdziałania wszystkich. W teologicznym utylitaryzmie Berkeleya powszechne dobro jest transcendentne wobec największego ziemskiego szczęścia człowieka. Nie oznacza tylko doczesnego dobra publicznego, które - nie będąc uniwersalne i bezwarunkowe - ogranicza obowiązek moralny. Moralna kwalifikacja czynu związana jest raczej z odległymi konsekwencjami działania i wiecznymi korzyściami (*eternal interest*)[50], które najpełniej spajają zabiegi c własny interes ze służbą dla dobra ogółu. Cele religijno-społeczne pociągają za sobą uporządkowaną działalność o dodatniej kwalifikacji moralnej, a wynik utylitarystycznego „rachunku" interesów własnych, wiązanych postawą religijno-filozoficzną, musi być zawsze korzystny dla jednostek i ogółu, ponieważ wszyscy powinni być zainteresowani takim rezultatem, jakim jest zbawienie i wieczna szczęśliwość.

[46] *Alciphron*. III, s. 140.

[47] *Ibidem*, s. 178.

[48] *Siris*. V, art. 260; por. także art. 258.

[49] *Passiue Obedience*, VI, art. 10.

[50] *Ibidem*, art. 6.

Jako filozof Berkeley wykorzystywał metodę pragmatystyczną i utylitarystyczną do apologii religii, której jako duchowny był apostołem. Zamysł filozofii immaterialistycznej był jednak szerszy. Dążąc do refutacji materializmu, irlandzki myśliciel pragnął na swój sposób ukazać realność i dostępność poznaniu ludzkiemu świata przyrody, podporządkować naukę metafizyce, poskromić wybujałe ambicje „rozumu technicznego" i kwantyfikującej świat ludzkich wartości „racjonalności ekonomicznej" oraz nadać filozoficzne uzasadnienie etyczno-religijnemu sposobowi życia. Stojąc na stanowisku integralności wiary, filozofii i nauki, Berkeley był jednym z pierwszych, którzy u progu rewolucyjnych przemian światopoglądowych i społecznych przestrzegali przed pochopnym oddzieleniem ekonomii od etyki, praktycznego działania od moralnych podstaw ludzkiej egzystencji, poznania od oceny jego konsekwencji. Jego wizje i szeroko zakrojone filozoficzno-moralne projekty zawsze miały praktyczny wyraz: gdy, łącząc z Nowym Światem nadzieje na odrodzenie moralności, kultury i cywilizacji, całą energię skierowuje na realizację planu swego życia - niemającego się nigdy urzeczywistnić projektu religijnej wspólnoty na Bermudach[51]; gdy, mianowany biskupem leżącej w południowej części Irlandii diecezji Cloyne, podejmuje kampanię na rzecz poprawy gospodarki Irlandii, traktowanej przez Anglików jak półkolonia[52]; gdy jako duszpasterz przemierza wsie swojej diecezji, organizuje prace rolne, zakłada szkołę przędzalniczą, buduje przytułek dla bezdomnych włóczęgów i nieustannie monituje opinię publiczną w Irlandii i Anglii[53]; gdy przedstawia szczegółowy projekt powołania Banku Narodowego[54]; gdy wreszcie - trapiony własnymi niedomaganiami cielesnymi, ponadto nędzą i fatalnym stanem zdrowia ludności wiejskiej dziesiątkowanej przez epidemie i głód -

[51] Na Bermudach, które w jego wyobraźni jawiły się niczym mityczne Pola Elizejskie, chciał wybudować college lub seminarium, mające służyć podniesieniu obyczajów wśród Anglików z „zachodnich plantacji" i szerzeniu Ewangelii pośród „amerykańskich dzikich". Zamierzał spędzić tam resztę swego życia, by - jak pisał - móc służyć Opatrzności. Plany zostały pokrzyżowane przez niewywiązanie 6ię rządu ze złożonej obietnicy przyznania subwencji.

[52] W opublikowanym w latach 1735-1737 w trzech częściach *The Querist* Berkeley nawołuje do organicznej pracy od podstaw, do radykalnych zmian w polityce ekonomicznej Zielonej Wyspy i do ulżenia niedoli ludności wiejskiej.

[53] Pamięć o „dobrym biskupie" miała przetrwać do naszych czasów wśród mieszkańców jego dawnej diecezji (R. Schacht, *Classical Modern Philosophers. From Descartes to Kant*, London 1987, s. 139).

[54] Berkeley proponuje wprowadzenie nowego podatku - na przykład od alkoholu - który złożyłby się na kapitał założycielski tej instytucji; przewiduje konieczność emisji przez Bank Centralny papierowych banknotów w łącznej sumie stu tysięcy funtów, w nominałach od funta do stu funtów; rysuje strukturę personelu, sposób funkcjonowania banku i jego nadzorowania ze strony parlamentu etc. Jest przekonany, że taki nieoparty na akcjonariacie bank byłby „wolny od wszelkiego zła giełdowych spekulacji", byłby instytucją całkowicie bezpieczną i stabilną, „kopalnią złota w rękach publicznych". Miałby odbudować kredyt, promować rozwój przemysłu, ożywić handel oraz „napełnić ludzi nowym duchem" (A *Letter on the Project of a National Bank*, VI, a. 10).

zwraca się w kierunku medycyny naturalnej[55]. Swoistym lekarstwem na kryzys dostrzegany przez Berkeleya we wszystkich dziedzinach życia miało być także immaterialistyczne ujęcie świata, wyrażające ducha międzyludzkiej solidarności i wspólnego działania w imię dobra publicznego.

---

[55] Mieszkając w okolicy, gdzie sprowadzenie lekarza było „trudne i kosztowne", Berkeley eksperymentuje z wodą dziegciową, której lecznicze właściwości wypróbowuje - skutecznie, jak twierdzi - na sobie, rodzinie i ludności wiejskiej. „Jeżeli lekarze sądzą, że mają prawo traktować o sprawach religijnych, ja myślę, że posiadam prawo, by zajmować się medycyną" - pisze w "ście do Thomasa Priora (*Four Letters and Farther Thoughts on Tar-water,* V, s. 173).

Rozdział VIII

Zasada *esse est percipi* i współczesne spory filozoficzne

W roku 1903 George Edward Moore opublikował w 4 numerze kwartalnika filozoficznego ..Mind" swoją słynną rozprawą *Tne Refu.ta.tion of Idealism*, która w jego zamierzeniu miała odegrać decydującą rolą w konfrontacji dwóch epistemologii: realistycznej - a właściwie jej nowej scjentystycznej wersji, zweryfikowanej w oparciu o najnowsze dokonania w dziedzinie teorii percepcji nie tylko na gruncie filozofii analitycznej, ale także w obszarze psychologii i fizjologii - oraz idealistycznej, przynoszącej metafizyczną i skrajnie racjonalistyczną interpretację doświadczenia, która poprzez Georgea Berkeleya. Johna S. Milla, Karla Pearscna utrwaliła się w tradycji filozofii anglosaskiej i która na przełomie wieków najpełniejszy kształt przybrała w systemach empirycznego idealizmu Francisa H. Bradleya i Josiaha E. Royce'a.

Jednakże zapoczątkowany wystąpieniem Moore?a atak. jednoczący we wspólnym celu różne odmiany neopozytywizmu i w znacznym stopniu tworzący charakter dwudziestowiecznej filozofii angloamerykańskiej. nie zdołał odnieść zdecydowanego zwycięstwa i opanować pola filozoficznych bojów. V\ roku 1934 ukazała się na tych samych łamach rozprawa zatytułowana *Refutation of Realism.* równie szeroko zakrojona próba obalenia tym razem realizmu, dokonana przez wpływowego filozofa. Waltera Terence"a Stace'a. byłego przewodniczącego Amerykańskiego Towarzystwa Filozoficznego, autora ważnych prac z różnych dziedzin filozoficznych[1]. Zamiarem 5tace"a było definitywne rozstrzygnięcie dyskusji na korzyść idealizmu epistemologicznego i wykazanie, że spór między realizmem i idealizmem sprowadza się w gruncie rzeczy do rozbieżności, powstałych w wyniku filozoficznej analizy

[1] Ważniejsze prace W. T. Stacea to: *A Criticai Hutory of Greek Philosophy* (1920». *The Philosophy of Hegel* • 1924). *The Mecr.ing of Beauty* (1530). *The Theory of Knouiedge and Erütence* • *1932*;. *The Concept of Morali* • 1536), *The Sa.tii.re of the Worid* \1546 -. *Time and Eternity* (1932), *MysikUm and Pkilaeophy* < 156 Ij.

doświadczenia, która właściwie i konsekwentnie przeprowadzona dowodzi nieprawomocności interpretacji realistycznej.

Śledzącemu dyskusję Stacea z Mooreem nasuwa się spostrzeżenie, że obaj mówią o innym idealizmie, chociaż identyfikują go **jako idealizm współczesny** *(modern idealism)*. Według Moore **a** jest to nieuchronnie **prowadzący do spćrytuałizmu** *system* twierdzeń, który — gdyby **był** systemem spójnym i ffWąHał *sóę* z twierdzeń prawdziwych — byłby stanowiskiem ^interesującym i **znaczącym*'[2], choć** z pewnością wykraczającym poza kategorie zdrowego rozsądku; **jest** to **pewne** rozstrzygnięcie epistemologiczne wraz z określonymi konsekwencjami natury ontycznej, a także aksjologicznej. Idealizm Stace a to postawa czysto intelektualna, nieimplikująca, jak to na przykład ma miejsce w systemie **Berkeleya,** określonej **postawy** duchowej, moralnej i pragmatycznej. Immaterializm Berkeleya jest zaangażowany w duchową przebudowę człowieka i świata, reformatorsko nastawiony, idealizm Stace a — chłodny i obojętny na swoje konsekwencje, destrukcyjny i bezwzględny w wykorzystywaniu wszystkich dostępnych argumentów. Jest to właściwie jedno twierdzenie - *esse est percipi* - które wcale nie musi być częścią całości, otwierającej jakąś perspektywę w postaci spójnego systemu filozoficznego, ale z takiego punktu widzenia czy oczekiwania przynosi wręcz rozczarowanie, gdyż uniemożliwia oparcie na tej tezie, sprowadzonej do rangi zasady, jakiegokolwiek programu życiowego, nie mówiąc o poznawczym. Ta najbardziej skrajna, a może najbardziej konsekwentna odmiana idealizmu epistemologicznego forsuje bez zastrzeżeń te wątki filozofii Berkeleya i Hume'a, które w popularnej wersji były ich najważniejszymi elementami: absolutnie nieżyciowy solipsyzm, zredukowanie autorytetu nauki do poziomu irracjonalnej wiary.

Celem Stacea jest przedstawienie pewnej głęboko ugruntowanej na logice, jako procedurze ponadsystemowej, niezaangażowanej po żadnej ze stron barykady, opcji teoretycznej, która może wydawać się absurdalna i sprzeczna ze zdrowym rozsądkiem, co jednak nie wywiera żadnego wpływu na to, czy jest ona prawdziwa, czy nie. Pewność absolutna może być czymś innym od pewności praktycznej; przekonanie o charakterze logicznym nie musi pokrywać się z przeświadczeniem o charakterze psychologicznym czy fizycznym. Zresztą, nie przedstawiając żadnego alternatywnego programu, autor *Refutation of Realism* nie ma zamiaru burzyć postawy życiowej opartej na zdrowym rozsądku, nie dąży także do jego „udoskonalenia" (co próbowali robić Berkeley oraz zwolennicy niektórych odmian realizmu epistemologicznego, wprowadzając na przykład fenomenalistyczną analizę do zwykłego myślenia), lecz próbuje raczej wykazać paradoksy tegoż zdrowego rozsądku oraz prawdę, że nasze najbardziej podstawowe, naturalne przekonania bardzo często nie znajdują racjonalnych podstaw. *Common sense* - z którym liczył się Berkeley, dostrzegając w nim prawdziwego, aczkolwiek być może nieświadomego sprzymierzeńca dla swojej teorii poznania i metafizyki - jest

[2] G. E. Moore, *The Refutation of Idealism,* JHind" 1903, nr 4 (48), s. 434.

według Stace'a czymś, co w ogóle nie może funkcjonować jako znaczące kryterium, które ingeruje w sferę poznania. Z pomocą przyszły mu zresztą kłopoty, jakie zdrowy rozsądek sprawia tym, którzy deklarują się jako realiści - nawet realistyczne teorie percepcji, jeśli tylko wykraczają w jakimś stopniu poza naiwny realizm, wydają się także wykraczać poza kategorie potocznego myślenia; także wówczas, gdy jest to „wykształcony" zdrowy rozsądek[3].

Zogniskowany wokół problemów percepcji spór między idealizmem i realizmem stawia zaiste filozofię w trudnym położeniu, prowadząc do sytuacji, które tak bardzo frasowały Immanuela Kanta, gdy pisał przy innej okazji: „Filozofia, której dumę stanowi, że otwarta jest na wszystkie jałowe zapytania, znajduje się często w przykrym położeniu wobec pewnych opowiadań, gdy o niejednym z nich nie może bezkarnie w ą t p i ć, innych zaś rzeczy nie może przyjąć na w i a r ę, nie narażając się na drwiny"[4]. Z jednej strony paradoksalnym stanowiskiem będzie dla idealisty realizm jedynie jako akt w i a r y, stawiający czoła dyktatowi logicznego myślenia; to koncepcja poznania niespójna i sprzeczna wewnętrznie, aczkolwiek popierana przez potężny zdrowy rozsądek, którego kompetencje wydają się jednak wątpliwe. Z drugiej strony realista jest przekonany, że idealizm to filozoficzny paradoks, zawierający ogromnie destrukcyjny i kompromitujący dla filozofii ładunek w ą t p i e n i a w sprawy oczywiste, i że uzmysłowienie sobie tego paradoksu jest elementem intuicji każdego człowieka, choć jego demistyfikacja może sprawiać poważne trudności natury formalnej ze względu na umiejętny kamuflaż argumentów wykorzystywanych przez stronę przeciwną. Nic przeto dziwnego, że dyskusja rzadko osiąga jakąś wspólną płaszczyznę, często gubi się w sporach proceduralnych, w próbach odpowiedniej charakteryzacji używanych argumentów i w uporczywym eksploatowaniu wątków wygodnych.

Charakterystyczny jest tutaj sposób postępowania rzecznika idealizmu, Waltera Terence'a Stace'a. Rozważa on dwie tezy, które według niego znajdują się w dyspozycji realistów. Pierwsza z nich jest ogólnym twierdzeniem, wyrażającym związek poznania i przedmiotu poznania, mówiącym, że poznanie jest czymś obojętnym wobec przedmiotu. Brzmi ono: „przedmiot może istnieć, nie będąc w żaden sposób poznany". Ale przecież, powiada Stace, nie jest to regułą, faktycznie jest tak lub nie jest, przedmiot może być obiektem poznania lub nie. Nie można więc z tej tezy czynić właściwości bytu w ogóle. Jedynie druga teza jest według Stace'a tą tezą, na którą zgodzić mogliby się wszyscy realiści. Ma ona następującą postać: „pewne byty czasami istnieją,

[3] Zdrowy rozsądek zachowuje dystans zarówno wobec kategorii „rzecz materialna" (w znaczeniu, jakie nadał jej Locke, a później przejął Berkeley), jak i kategorii „dana zmysłowa", nie jest więc w istocie ukierunkowany ani realistycznie, ani idealistycznie, ani w ogóle filozoficznie. Charles D. Broad dowodzi, że żadna spójna teoria poznania nie może być pogodzona z potocznym myśleniem w tej kwestii (C. D. Broad, *The Mind and Its Place in Naturę,* London 1925, rozdz. IV).

[4] I. Kant, *Marzenia jasnowidzącego objaśnione przez marzenia metafizyki,* tłum. W. M. Kozłowski, Warszawa 1899, s. 59.

nie będąc doświadczane przez żaden skończony umysł". Chociaż teza ta stwierdza niezależne istnienie świadomości i *rzeczy,* to jednak zawarte w niej zastrzeżenia mają ukazywać, iż realizm nie jest stanowiskiem jednolitym. Słowo ^skończony" jest na przykład wyrazem koncesji na rzecz Boga. Zresztą Moore w *The Refutation of Idealism* powiada, że przekonanie o istnieniu Boga, choć niemożliwe do udowodnienia czy potwierdzenia w doświadczeniu, nie przeczy wcale neorealistycznemu ujęciu bytu, które znosi klasyczną opozycję materializm-spirytualizm, zastępując ją jedyną możliwą do przyjęcia alternatywą: realizm, czyli przekonanie, że zarówno m a t e r i a, jak i d u c h istnieją, albo absolutny sceptycyzm. Z jednej strony realizm nie jest utożsamiany z materializmem - według Moore'a materializm to stanowisko zubożone, materialiści nie dostrzegają wagi i prawdziwej natury świadomości - z drugiej strony przeświadczenie o istnieniu Absolutu nie wyklucza najogólniej pojmowanego stanowiska realizmu epistemologicznego[5].

W fakcie istnienia w obozie przeciwnym sporów i niejednomyślności Walter Terence Stace upatruje ważnego argumentu godzącego w realizm. Jest zresztą prawdą, że angloamerykański nowy realizm nie był stanowiskiem jednolitym. Angielscy neorealiści, wśród których najwybitniejsi to - obok Moore'a - B. Russell, T. P. Nunn, S. Alexander, nawiązywali do takich filozofów brytyjskich tworzących przed rokiem 1900, jak J. C. Wilson, T. Case, H. W. Joseph, H. A. Prichard oraz, podobnie jak ich amerykańscy koledzy, do Franza Brentany i Alexiusa Meinonga. W Stanach Zjednoczonych ruch został zapoczątkowany krytycznymi wystąpieniami Williama Pepperella Montague'a i Ralpha Bortona Perry'ego, którzy zareagowali stanowczo przeciwko próbie obalenia realizmu, której podjął się w swoim głównym dziele, zatytułowanym *The World and the Individual,* Josiah E. Royce, oraz przeciwko jego tezie, że p o z n a j ą c y i to, co p o z n a w a n e, nie mogą istnieć niezależnie. W roku 1910 Montague, Perry oraz E. B. Holt, W. T. Marvin, W. B. Pitkin i E. G. Spaulding wydali manifest amerykańskiego nowego realizmu, który miał przynieść uzgodnienie wspólnego stanowiska i przygotować grunt pod decydującą rozprawę z idealizmem[6].

Istnieją poważne różnice pomiędzy neorealistami angielskimi i amerykańskimi. Rozbieżności dotyczą przede wszystkim natury świadomości, jej przedmiotu i relacji między nimi. Moore przypisywał świadomości specyficzną i w pewnym stopniu autonomiczną rolę, dostrzegając jej podmiotową aktywność w ramach bezpośredniej relacji z przedmiotem poznania, podczas gdy filozofowie amerykańscy, nawiązując do Williama Jamesa, odmawiali świadomości jakichkolwiek niezależnych od kontekstu doświadczenia mentalnych cech, traktując ją jako behawioralne reakcje czy funkcje organizmu. Szybko zarysowały się także rozbieżności wśród przedstawicieli poszczególnych grup. Angielscy neorealiści ani

[8] G. E. Moore, *The Refutation...,* s. 436, 453.

* *The* ƒTM8*TM f TM ' *Platform of Six Realista,* „Journal of Philosophy" 1910, t. 7. Przedruk w: *The New Realism: Cooperatiue Studies in Philosophy,* New York 1912.

przez chwilę nie byli tak zwarci i jednomyślni, jak ich amerykańscy koledzy, którym udało się początkowo wypracować wspólny program nowego ruchu. Istnieją różnice pomiędzy Moorem a Russellem, który w kwestii natury świadomości zbliżał się do poglądów neorealistów amerykańskich, stojąc na stanowisku tożsamości danych psychicznych, fizycznych i logicznych, i którego poglądy ulegały zresztą poważnej ewolucji; Nunnem, który twierdził, że zarówno jakości pierwotne, jak i wtórne - na przykład ból - istnieją obiektywnie; Alexandrem czy uczniem tego ostatniego, reprezentującym skrajną postać realizmu, szkockim filozofem Johnem Andersonem. W obrębie amerykańskiej nowej koncepcji realizmu, w wyniku sporu o stopień adekwatności poznania ludzkiego, wyłoniło się lewe skrzydło - tak zwany realizm platoński (Montague, Spaulding), który łączył realizm epistemologiczny z realizmem metafizycznym, broniącym realności uniwersaliów - oraz skrzydło prawe, zwane monizmem neutralnym lub realizmem prezentatywnym (Holt, Perry), stwierdzające numeryczną identyczność przedmiotu realnego i przedmiotu poznanego (przedmiot poznania jest bezpośrednią prezentacją przedmiotu realnego, nie zaś, jak głosili dualiści, jego zmodyfikowaną reprezentacją). Stanowisko to, wraz z jego behawioralną analizą świadomości i absolutnym relatywizmem obiektywnym, spotkało się - jako naiwne i żywiołowe oraz niepotrafiące wyjaśnić problemu prawdy i fałszu oraz relatywnych elementów poznania - z opozycją ze strony krytycznej wersji realizmu, reprezentowanej przez zwolenników dualizmu epistemologicznego Locke'a. Wystąpili oni wspólnie w roku 1920, wydając zbiór esejów o realizmie krytycznym[7].

Walter Terence Stace posuwa się do stwierdzenia, że sztandarowej tezy realizmu właściwie wcale nie trzeba obalać, ponieważ sami skłóceni ze sobą realiści nie są w stanie przedstawić przekonywającego dowodu jej prawdziwości, a nawet wyartykułować jej jednoznacznej postaci. Dostrzega on także, iż realistyczne koncepcje poznania, oparte na teorii percepcji ujętej w kategoriach danych zmysłowych jako bezpośrednich obiektów poznania, odmiennych od aktów umysłowych i przedmiotów materialnych - czy są to *sense-data* Moore'a, czy *percepts* Russella, czy *sensa* Broada - czynią nasze poznanie przedmiotów fizycznych czymś problematycznym, mimo wysiłków uniknięcia uwikłania się w sceptyczne, a nawet idealistyczne konsekwencje fenomenalizmu, oraz stają przed trudnym do rozwiązania problemem statusu ontycznego danych zmysłowych. Równocześnie, powiada Stace, realiści nie potrafią obalić definitywnie tezy idealistycznej: „to, co istnieje, jest doświadczane". Możemy zresztą znaleźć w pismach reprezentatywnych krytyków idealizmu stwierdzenia zdające się potwierdzać spostrzeżenia Stace'a, co wymusza określony tok dyskusji i oddala prawdopodobieństwo jej konstruktywnego przebiegu[8]. Zarówno Moore, jak i Russell uznają w pewnym stopniu

[7] D. Drakę, A. O. Lovejoy, J. B. Pratt, A. K. Rogers, G. Santayana, R. W. Sellars, C. A. Strong, *Essays in Critical Realism,* New York 1920.

[8] sse est percipi, jak widzieliśmy, stwierdza o dwóch terminach [...], że jeżeli czemuś Przysługuje jeden z nich, to zarazem przysługuje mu drugi: stwierdza, że «być» łączy się konie-

się rozumowania Berkeleya i są świadomi trudności obalenia go na gruncie przyjętych przesłanek, aczkolwiek wątpią, by jego argumenty były absolutnie konkluzywne, i wszelkimi możliwymi sposobami usiłują dokonać *reductio ad absurdum* podstawowej zasady immaterializmu, zmieniając niepostrzeżenie - podobnie zresztą jak czyni to, tyle że otwarcie, Stace - jej znaczenie, które staje się czymś odległym od Berkeleyowskiego prototypu.

Skoro zatem, snuje swój wywód Stace, realiści nie potrafią uzasadnić podstaw swojego stanowiska ani obalić idealizmu epistemologicznego, jest to wystarczający argument, by podważyć całą ich koncepcję. Brzemię udowodnienia tezy, że byty mogą istnieć nie będąc doświadczane, spoczywa na tych, którzy to twierdzenie głoszą - jeżeli zaś jest to pozbawione sukcesów lub wręcz niemożliwe do przeprowadzenia, to zachowuje moc stanowisko przeciwne: „Co się tyczy bytów niedoświadczanych, właściwe stanowisko na gruncie logiki jest następujące: jeżeli realiści stwierdzają ich istnienie, powinni udowodnić swój sąd, a dopóki takiego dowodu nie przedstawią, dopóty nie mamy obowiązku, by w ich istnienie wierzyć. [...] mam przeto prawo usiąść z założonymi rękoma i poczekać, czy nie pojawi się ktoś z takim domniemanym dowodem"[9].

Dlaczego zatem dokonana przez Moore'a refutacja idealizmu jest według Stace'a nieprzekonywająca i mija się z celem, jaki sobie założyła?

*

* *

O ile według Stace'a zasada *esse est percipi* jest samodzielnym twierdzeniem, do którego może zostać zredukowana postawa idealistyczna, o tyle w przyjętej przez Moore'a koncepcji idealizmu jest ona tylko jednym, aczkolwiek istotnym krokiem w idealistycznym dyskursie, którego zwieńczeniem jest teza o duchowym charakterze rzeczywistości. Pragnie on wykazać, że w każdym kontekście, w którym twierdzenie to musi być umieszczone - czy to podmiotowej działalności człowieka, czy też dających się rozpoznać różnych horyzontów przedmiotowej obecności bytu - jest ono czymś wieloznacznym i bezpodstawnym w każdym z przepisywanych mu znaczeń; co, chociaż nie obala definitywnie całego idealizmu, jednak w znacznym stopniu podważa jego podstawy.

Punktem wyjścia Moore'a jest filozoficzna analiza zasady *esse est percipi.* Czy *percipi* wyczerpuje wszystkie właściwości *esse*? Czy orzeczenie w tym zdaniu jest łącznikiem między dwoma synonimami? Jeżeli zasada nie ma

cznie z «być doświadczanym*, że cokolwiek jest, jest także doświadczane. I tego, przyznaję, nie można bezpośrednio obalić. Ale jestem przekonany, że to fałsz..." (G. E. Moore, *The Refutation...,* s. 443); „Przekonanie o istnieniu rzeczy poza obszarem mojej własnej biografii musi być z pozycji logiki teoretycznej uważane za przesąd, a nie za dobrze uzasadnioną teorię" (B. Russell, *Analysis of Mind,* London 1921, s. 133).

[9] W. T. Stace, *Refutation of Realism,* „Mind" 1934, 2 (170), s. 148, 160.

być absolutną tautologią, całkowicie jałowym twierdzeniem analitycznym, to *esse* oprócz tego, że jest doświadczane, musi być także czymś jeszcze. *Esse* zawiera zatem *percipi* jako część swego znaczenia. *Esse,* rzeczywistość, stanowi tutaj „złożoną całość, której częścią pozostaje to, co oznaczane jest przez *percipi*"[10]. Oczywiście, aby z faktu, że rzecz istnieje, można było wyciągnąć wniosek, że jest ona doświadczana, należy koniecznie założyć, iż inne elementy składowe, inne atrybuty istotne dla realności nie mogą występować bez *percipi,* nawet jeżeli *percipi* może występować bez nich.

Problem prawdziwości zasady sprowadza się zatem do pytań: czy z pozostałych elementów lub atrybutów esse może być wywnioskowane *percipi?* Czy pozostałe atrybuty *esse* są koniecznie związane z *percipi*? Czy *percipi* jest koniecznie powiązane z *esse*? Czy przedmiot doświadczenia jest niepojmowalny w oderwaniu od podmiotu?

Ale przecież zasada *esse est percipi* nie jest twierdzeniem analitycznym, prawdą samooczywistą, której można dowieść opierając się jedynie na mocy prawa sprzeczności, lecz twierdzeniem syntetycznym, w którym występują dwa różne zakresowo terminy. Skąd więc pochodzi przekonanie idealisty, że przedmiot i podmiot są ze sobą koniecznie związane? Bierze się stąd, powiada Moore, że idealista nie potrafi dostrzec, iż są to dwie różne rzeczy, utożsamiając przedmiot z wrażeniem przedmiotu, akt doznawania z doznawanym przedmiotem, określając je wspólnym mianem „wrażenie" i traktując tak, jak gdyby były tą samą rzeczą. Nawet jeżeli broni się on przed takim zarzutem twierdząc, że przedmiot i wrażenie przedmiotu nie są identyczne, lecz tworzą jakąś nierozerwalną jedność, organiczną całość, oznacza to w rzeczywistości jednoczesną aprobatę dwóch sprzecznych ze sobą twierdzeń, bo chociaż deklaruje on owo rozróżnienie, to faktycznie je neguje. Stwierdza bowiem, że te dwie rzeczy są różne, ale w ramach pewnej organicznej całości, która sprawia, iż każdy jej element nie mógłby być tym, czym jest w oderwaniu od relacji, w jakiej pozostaje z innym elementem - a zatem rozważanie elementów samych w sobie oznacza „nieuprawnioną abstrakcję"[11].

Sama analiza tego, co nazywa się wrażeniem, wykazuje, że twierdzenie *esse est percipi* nie tylko nie wyklucza istnienia przedmiotów realnych, ale wręcz dowodzi bezpośrednio istnienia wrażenia i świadomości oraz - pośrednio - różnych od nich przedmiotów. Nawiązując do Brentany i jego analizy świadomości, rozróżniającej immanentne jej akty i transcendentne wobec niej przedmioty, Moore powiada, że wrażenie albo i d e a składa się z dwóch elementów: ze świadomości, która jest wspólna wszystkim wrażeniom i która czyni je faktami psychicznymi, oraz z przedmiotu, który jest tym, ze względu na co jedno wrażenie różni się od drugiego, na przykład wrażenie błękitu od wrażenia zieleni. Świadomość jest więc tym, co wspólne dla wszystkich wrażeń, a przedmiot tym, co je między sobą różni. Wynika z tego, że

[10] G. E. Moore. *The Refutation*..... s. 438.

[11] *Ibidem*, s. 443.

każde wrażenie powstaje przy udziale dwóch różnych elementów, jest wynikiem „dodania" przedmiotu i świadomości. Ktoś, kto twierdzi, że istnienie przedmiotu jest tożsame z istnieniem wrażenia tego przedmiotu, popełnia błąd, gdyż utożsamia część z całością. Błędne jest tym samym całkowite utożsamianie wrażenia *ze* świadomością. Nic zatem nie stoi na przeszkodzie, by stwierdzić, że „możemy i musimy ujmować istnienie błękitu jako czegoś zupełnie odmiennego od istnienia wrażenia. Możemy i musimy przyjąć, iż błękit może istnieć wówczas, gdy wrażenie błękitu nie istnieje"[12]. Upada tym samym teza o niepojmowalności niezależnego istnienia przedmiotu i wrażenia jako teza fałszywa i wewnętrznie sprzeczna.

Zasada Berkeleya, powiada Moore, byłaby słuszna tylko wówczas, gdyby *percipi* było identyczne z wrażeniami jako faktami psychicznymi. Skoro jednak analiza danych zmysłowych wykazała, że oprócz nich muszą istnieć także przedmioty jako coś, co nie jest ani wrażeniem, ani świadomością, stąd zasada jako ogólne kryterium istnienia jest bezpodstawna. Tak wyróżniony przedmiot nie może być także jedynie zawartością wrażenia lub i d e i jako pewnej całości, w której można wyróżnić dwa niedające się oddzielić aspekty: „zawartość", czyli to, co jest doświadczane lub odczuwane, treść doświadczenia lub czucia, oraz „istnienie", czyli fakt istnienia tego, co jest odczuwane lub doświadczane. Według Moore'a stanowisko takie pomija bardzo ważną relację, która wiąże przedmiot z wrażeniem i która czyni to wrażenie faktem psychicznym, przekracza występujący we wrażeniu element świadomości, sprowadzając ją samą do roli lustra, które rejestruje w bierny sposób daną rzecz, przyjmując postać obrazu tej rzeczy. Relacja ta - „dokładnie to, co w każdej sytuacji rozumiemy przez poznanie"[13] - przybiera w świadomości formę aktu dążenia do czegoś, co znajduje się poza świadomością i jest czymś innym niż ona sama; jest konfrontacją z niezależnym przedmiotem obecną w każdym poznaniu, od zwykłego wrażenia do najbardziej rozwiniętej percepcji czy refleksji. Nie jest ona przeto relacją typu rzeczy czy substancji do swojej zawartości, gdzie przedmiot miałby być treścią świadomości, konstytuującą ją własnością, atrybutem. Wrażenie błękitu nie oznacza wypełnienia się świadomości błękitem, ale właśnie świadomość błękitu, a zatem „zbliżenie się" jedynie poznawcze, nie substancjalne czy ontyczne, nie stosunek rzeczy czy substancji do zawartości, ale relację zupełnie inną i unikalną, pozwalającą odróżnić „poznanie rzeczy od rzeczy poznanej [...], umysł od materii"[14]. Być świadomym czegoś i mieć umysł wypełniony pewną zawartością to dwie różne sytuacje. Być świadomym wrażenia zieleni i formułować jakąś wiedzę o niej to nie to samo, co mieć w umyśle rzecz czy obraz, którego zieleń jest zawartością. To być świadomym świadomości zieleni - akt stwierdzający poznawcze otwarcie się świadomości na zewnętrzne przedmioty, które nie wy-

[12] *Ibidem*, s. 445.

[13] *Ibidem*, s. 449.

[14] *Ibidem*, s. 450.

wiera wpływu na sposób ich istnienia. Jestem, powiada Moore, tak samo świadomy mojej własnej świadomości albo doświadczenia, jak przedmiotu świadomości czy przedmiotu doświadczenia. Istnienie przedmiotu pozostaje do mojego doświadczenia tegoż przedmiotu w takiej samej relacji, w jakiej pozostaje istnienie mojego doświadczenia do mojej jego autopercepcji. Skoro zatem jest prawdą, że moje doświadczenie może istnieć nawet wówczas, gdy nie zdarza mi się być świadomym jego istnienia (mogę doświadczać czegoś, nie będąc tego świadom), to mam dokładnie ten sam powód, by przypuszczać, iż rzecz także może istnieć wtedy, gdy nie jest obiektem doświadczenia. Nie można więc wątpić w niezależne od naszego doświadczenia istnienie materii. gdyż to samo rozumowanie może dowodzić, że nasze doświadczenie także nie istnieje jako realny fakt.

*
* *

Walter Terence Stace wcale nie uważa krytyki Moorea za szczególnie doniosłą. a tym bardziej za rozstrzygającą. Główny wysiłek Moore-a, powiada autor *Refutation of Realism.* idzie w kierunku wykazania,, że błąd idealistów polega na przypisywaniu przez nich danym zmysłowym charakteru wyłącznie mentalnego: uważając, iż realnie nie istnieje nic. co odpowiada naszym wrażeniom, mieliby oni łączyć monizm epistemoiogiczny 'zachodzenie numerycznej tożsamości między myślą i jej przedmiotem; z mcrozmem ontoioeieznym i wszystkie elementy przedmiotu znajdują się w świadomości/. Ale.' jak zauważa Stace. nie jest ważne, czy Mocreowi udaje się to. czy nie: bowiem šcncepcja rzeczywistości jako doświadczenia nie mus: wcaie implikować spiryrualizmu. Z głównej tezy idealizmu epistemologicznego nie wynika, ze przedmioty przez nas doświadczane są wyłącznie naszymi postrzeżeniaml. że mają charakter mentalny. Msze ona mec postać: .nieumysłowe czy tez fizyczne byty nie istnieją, gdy nie są doświadczane"-. Stace przyznaje, że z:e-:eń 1 świadomość zieleni to dwie różne rzeczy - 1 nie robi na nim wrażenia zarzut Mee-rta. iż odróżnienie takie jest czymś pozornym, gdyż zachodzi w ramach pewne; sztywnej struktury, organiczne; całości, którą wyznacza ujmowana w kategoriach konieczności relacja poznawcza między podmiotem ; przedmiotem, negująca faktycznie ich odrębność": ale może być tak. ze _*e dwie całkiem różne rzeczy zawsze współistnieją, zawsze towarzyszą sobie wza;emm= i są współczesne w rym sensie. :i mają zawsze jednoczesny począłeś i icm:ec -- Jedynym możliwym ; sensownym sposobem wyrażania istniejącego' świata jest opisywanie go » terminach aktualnej percepcji : wbrew temu. co sądził Moore. nie musi *zo* wcale prowadzić do kockhizjt c zuchowym charakterze rzeczywistości.

-1 t a[illegible] s. 14[illegible]

-ł *Stużcn. f.* tss.

Argumentacja **Moore'a,** oparta na rozróżnieniu przedmiotu jako takiego i świadomości tego przedmiotu, nie przyczynia się w żaden sposób, powiada Walter Terence Stace, do wyciągnięcia realistycznego wniosku, że pewne byty mogą istnieć nie będąc doświadczane. Jej wartość jest zresztą wątpliwa. Stace, powołując się na innego krytyka Moorea, Curta J. Ducassea, powiada, że opiera się ona na sztucznym i domniemanym podziale wrażenia na akt i przedmiot, chociaż brak dowodów na to, by istniały tego typu akty odróżnialne od ich przedmiotów. Proces percepcji może wyczerpywać się całkowicie w immanentnej podmiotowi aktywności, może być formą jego zachowania się skoncentrowanego na własnych przeżyciach, nie zaś podporządkowanego zewnętrznym obiektom czy wzorcom. Kiedy mówimy, że postrzegamy zieleń, charakteryzujemy jedynie nasze wrażenia, a nie stwierdzamy żadnej relacji między naszym umysłem i niezależnym przedmiotem, podobnie jak mówiąc, że tańczymy walca, charakteryzujemy czynność samego tańczenia, a więc nasze zachowanie jako pewien sposób bycia. Ani zieleń jako taka, ani walc jako taki nie muszą istnieć niezależnie, w oderwaniu od ich doświadczenia[17].

Walter Terence Stace ustosunkowuje się także do wpływowej krytyki idealizmu, przeprowadzonej przez Ralpha Bartona Perry'ego, autora określenia „impas egocentryczny" (<*egocentric predicament),* do którego prowadzić miałby popełniany przez idealistów błąd, wynikający z fałszywego utożsamiania dwóch twierdzeń: „wszystko, co jest poznane, jest poznane" i „wszystko, co jest, jest poznane". Idealista, twierdzi Perry, z faktu, że nie można odkryć niczego, co nie jest poznane, wyprowadza wniosek, iż wszystkie rzeczy są poznane. Owa egocentryczna pułapka czy impas polega na tym, że z naszej niewiedzy o bytach niedoświadczanych wyprowadza się konkluzje o ich nieistnieniu, taka zaś procedura jest fałszywa[18].

Stace przyznaje, że wywód Perry'ego może godzić w ewentualny argument idealizmu epistemologicznego i go obalać, aczkolwiek wątpliwe jest, by jakiś kompetentny idealista kiedykolwiek takiego argumentu używał. Nie można przeto utożsamiać go z „oficjalnym" idealizmem, wobec którego krytyka Perry^ego jest bezsilna. A oprócz tego, że nie godzi w idealizm, nie dowodzi także niczego na korzyść realizmu. Jest oczywiście fałszem twierdzić, że skoro nigdy nie zaobserwowaliśmy na Marsie jednorożca, to go tam nie ma; ale wykazanie fałszywości takiego wnioskowania nie dowodzi automatycznie istnienia jednorożca na Marsie. Wykazanie, że nasza nieznajomość bytów niedoświadczanych nie dowodzi ich nieistnienia, nie przesądza w najmniejszym

[17] Por. atak C. J. Ducassea na stanowisko Moore'a i odpowiedź tego ostatniego w *The Philosophy of G. E. Moore,* ed. by P. Schilpp, Evanston and Chicago 1942. Z krytyką wyżej wymienioną analizy Moorea wystąpili także: A. J. Ayer (ze stanowiska danych zmysłowych, w *The Foundations of Empirical Knowledge,* London 1940, s. 62) oraz przeciwnik teorii danych zmysłowych H. A. Prichard (*The SenseDatum Fcdlacy,* w: *Knowledge and Perception,* Oxford 1950). Por. także: M. Hempoliński, *Problemy danych zmysłowych w brytyjskiej filozofii analitycznej,* Warszawa 1969, s. 214-222.

[18] R. B. Perry, *Egocentric Predicament,* „Journal of Philosophy" 1910, t. 7, s. 5-14.

stopniu, że takie byty istnieją. Trudno zgodzić się z Moorem, gdy w kwestii istnienia rzeczy materialnych ucieka się do autorytetu zdrowego rozsądku argumentując, że brak filozoficznego uzasadnienia jakiegoś twierdzenia nie musi oznaczać jego błędności - bo przecież sprawa zaczyna wyglądać inaczej, gdy uzmysłowimy sobie, że nie oznacza to także potwierdzenia jego prawdziwości, a cała kwestia staje się, używając określenia samego Moore'a, przyjemnym przypuszczeniem.

Wniosek Stace'a jest zatem jednoznaczny: wszystkie próby obalenia idealizmu epistemologicznego kończą się niepowodzeniem. Realiści nie potrafią także wyartykułować w postaci spójnego i niesprzecznego systemu podstaw swego stanowiska; uwikłani w rozliczne polemiki, nie są w stanie wyjść poza fazę krytyczną swojej filozofii i nadać jej konstruktywnego charakteru. Wszystko to sprawia, że realizm nie znajduje racjonalnego uzasadnienia, zaś rozstrzygnięcie idealistyczne nie jest arbitralnym i absurdalnym przypuszczeniem, ale wręcz przeciwnie - jedyną właściwą i precyzyjną konkluzją, do której z logiczną konsekwencją wiodą znajdujące się w naszej dyspozycji fakty i która znajduje potwierdzenie w każdej, nawet najbardziej pogłębionej, analizie doświadczenia.

Mimo że w takiej sytuacji mógłby sobie pozwolić na luksus niedziałania, Walter Terence Stace postanawia jednak wykazać, że żaden dowód tezy realizmu epistemologicznego nie jest w ogóle możliwy. Po pierwsze, nie można przedstawić doświadczalnego potwierdzenia tezy realistycznej. Doświadczalne poznanie tego, co nie jest doświadczane, jest wewnętrznie sprzeczne. Po drugie, nie można pośrednio stwierdzić istnienia przedmiotu, którego nikt nie doświadcza - tak jak na przykład, na podstawie różnych aktualnych obserwacji astronomicznych, stwierdzamy istnienie drugiej strony księżyca. Istnienie przedmiotu, który w danej chwili jest obiektem doświadczenia, i istnienie przedmiotu wczoraj czy jutro, kiedy nie pojawia się on w niczyim doświadczeniu, to dwa oddzielne fakty, między którymi nie snuje się najcieńsza nić koniecznego powiązania, które miałoby charakter jakiejś prawidłowości. Podobnie nie można dowieść istnienia rzeczy podczas interpercepcyjnych przerw za pomocą prawa przyczynowego. Kwestia niedoświadczanych procesów czy praw jest analogiczna do kwestii niepostrzeganych rzeczy, a filozofowie, którzy posługują się tego rodzaju argumentacją, popełniają błąd *petitio principii*[19]. Taki wywód zakłada, że musimy wierzyć, iż prawo przyczynowe kontynuuje działanie we wszechświecie, gdy nikt tego procesu nie obserwuje w żaden pośredni czy bezpośredni sposób, przeto fakty dane w percepcji nie są czymś unikalnym i zależnym od aktu poznania. Ale, powiada Stace, samo prawo przyczynowe jest tylko jednym z aspektów wszechświata, którego nieobserwowalną egzystencję należy właśnie najpierw udowodnić. Można także, co zresztą Stace skrupulatnie czyni, odwołać się do

[19] Błąd taki popełnia według Stace'a między innymi A. O. Lovejoy w *The Reuolt against Dualism. An Inquiry concerning the Eristence of Ideas,* New York 1932, b. 269 *passim.*

analizy przyczynowości dokonanej przez Davida Humea. Wykazał on. że przyczynowóść jako fakt jest jedynie relacją niezmiennego następowania, regularnością, którą można odkryć pomiędzy zaobserwowanymi zjawiskami, a nie pomiędzy zjawiskami i czymś je transcendującym. Charakteryzuje ona zatem jedynie proces percepcji, a nie jakąś obiektywną rzeczywistość.

Dowód na istnienie rzeczy niedoświadczanych nie może być także natury formalnej. Stace zakłada, iż teza realizmu epistemologicznego opiera się na implikacji typu: Jeżeh kartka papieru istnieje w momencie, gdy ją postrzegam, to istnieje ona także wówczas, gdy nikt jej nie postrzega". Z formuły tej na mocy prawa logiki można otrzymać wyrażenie, z którego wynika, że koniunkcja dwóch sądów: „kartka papieru istnieje w momencie, gdy ją postrzegam, i kartka papieru nie istnieje, kiedy nikt jej nie postrzega" - jest wewnętrznie sprzeczna. Ale nie ma w ogóle sprzeczności między tymi dwoma twierdzeniami, kiedy utrzymuje się je oddzielnie.

Istnienia bytów niedoświadczanych nie może zatem dowieść żadne dedukcyjne wnioskowanie. Wręcz przeciwnie, potwierdza ono i legitymizuje zarazem stanowisko idealistyczne. Ta aprioryczna i ahistoryczna struktura dyskursu nie jest tu jednak przygotowaniem do poznawczego i aksjologicznego „wejścia" w świat, jak to działo się nie tylko u Kartezjusza czy Kanta, ale także u Berkeleya, lecz - niczym szczególnie „ostra" brzytwa Ockhama - unicestwia rzeczywistość pozapodmiotową, podkreślając koherentność struktury znaczeniowej, zupełnie nieparalelnej do domniemanej sfery przedmiotowej. Rzeczywistość zostaje sprowadzona do procesu funkcjonowania refleksji, absolutyzowanej w samowystarczalny system formalno-ontologiczny, bez potrzeby i możliwości wykazania genezy czy podstaw eksplikowanych myśli.

* * *

Choć ataki krytyków nie zdołały zachwiać jego niewzruszonej postawy obrońcy trzeźwego spojrzenia na świat, George Edward Moore przyjmował je często ze zrozumieniem. Z wielu tez zawartych w *The Refutation of Idealism* wycofał się ze względu na ich niejasność i wręcz błędność niektórych sformułowań[20]. Nie wchodząc bliżej w kształt zmian, które dokonały się później w stanowisku Moore'a, a które w znacznym stopniu były także spowodowane jego ciągłym i intensywnym rozwojem filozoficznym, można stwierdzić, że zmierzał on konsekwentnie w obranym na początku kierunku obrony realizmu, co jednak zmusiło go do bardziej wnikliwej i pozbawionej uprzedzeń analizy problemów, sygnalizowanych przez idealizm epistemologiczny.

Moore wielokrotnie, zarówno w *The Refutation of Idealism,* jak i w innych swoich pismach i wygłaszanych wykładach, wskazywał na ogromną prze-

[20] W przedmowie do *Philosophical Studies,* wydanych po raz pierwszy w roku 1922, Moore napisał: „Obecnie oceniam tę pracę jako bardzo niejasną i zawierającą wiele rażących błędów" *(Philosophical Studies,* London 1951, s. VIII).

paść, dzielącą filozofię idealistyczną od zdroworozsądkowego spojrzenia na świat, co na zdeklarowanych idealistach wydawało się nie robić żadnego wrażenia. Znamienne jednak, że już w roku 1935 w polemice z A. J. Ayerem i jego teorią weryfikacji Walter Terence Stace niemal naśladuje Moore'a, odwołując się do autorytetu zdrowego rozsądku, i wyraźnie dystansuje się wobec skrajnych opinii, wyrażonych przez siebie w *Refutation of Realism*[21]. Odchodzi on, podobnie jak uczynił to Berkeley[22], od wąskiego rozumienia zasady *esse est percipi,* którego konsekwencją jest wyeliminowanie, jako pozbawionych znaczenia, twierdzeń nie tylko o przyszłości, ale także o przeszłości i ujmowanie wszystkiego, co istnieje, w kategoriach aktualnej percepcji. Przedstawia swoją własną „empiryczną teorię znaczenia", według której, aby dane twierdzenie miało sens, wystarczy, że zachodzi sama tylko m o ż l i w o ś ć odpowiedniego doświadczenia bez potrzeby dalszego sprecyzowania warunków sprawdzalności. To, co istnieje, nie musi być zatem wyrażone w terminach aktualnej percepcji z absurdalnymi konsekwencjami takiego stanowiska dla istnienia świata jako całości i koniecznością odwołania się do Boga jako podstawy jego ontycznej tożsamości. Przecież dopuszcza się już choćby samą możliwość doświadczenia tego, czego istnienie się stwierdza, a nawet tylko pewnych elementów klasy tworzącej znaczenie danego pojęcia, co sprawia, że ma ono zastosowanie w doświadczeniu, które weryfikuje je i umożliwia rozciągnięcie na przypadki, leżące poza ograniczonym obszarem doświadczenia konkretnego podmiotu. Ta dająca się pojąć m o ż l i w o ś ć doświadczenia jest warunkiem intersubiektywności poznania, które nie jest ograniczone do zdarzeń z naszej własnej biografii, i wyraża charakter świata jako całości[23]. Rozważany w kategorii możliwości poznania byt obejmuje także obszar tego. co nie jest aktualnym przedmiotem percepcji, ale może nim być, wykluczając tym samym to, co z zasady nieweryfikowalne, co nieobserwowaine *de iure,* w rodzaju absolutnie niepoznawalnej substancji material-

[21] „[...1 teoria weryfikacji jest tak wąska, że eliminuje jako bezsensowne nie tyiko werbalne dysputy filozofów czy owe poetyckie wypociny mistyków (...]. ale także wiele rzeczowych sądów, które w opinii kierujących się zdrowym rozsądkiem i najbardziej trzeźwo myślących ludzi ca świecie wiąże się z faktami życia codziennego" (W. T. Stace. *Metaphysics and Meaning,* „Mind" 1935. nr 4 (176). s. 442).

[22] Świadectwem tej ewolucji są właśnie *Philosophical Commentaries* Berkeleya, w których jego myśl przechodzi kilka faz, by w końcu całkowicie zdystansować się do „wczesnych rozważań".

[23] „W znaczeniu koniecznie zawiera się to. co w stwierdzanym sądzie oddaje ogólny charakter świata jako m o ż l i w e g o przedmiotu doświadczenia (...1. Można zatem uznać za słuszną następującą zasadę: każdy sąd. aby posiadać znaczenie, musi symbolizować ie cechy świata, które określają jego m o ż l i w o ś ć bycia przedmiotem doświadczenia, albo, co na jedno wychodzi, każde pojęcie wyrażone w sądzie musi mieć empiryczne zastosowanie" (W. T. Stace. *Metaphysics...,* s. 426):.,(...] ja nie dlatego jedynie odrzucam istnienie substancji materialnej, że nie mam jej pojęcia, ale dlatego, że pojęcie to jest sprzeczne; innymi słowy, że sama m o ż l i w o ś ć takiego pojęcia jest sprzeczna. Wiele rzeczy, o ile wiem, może istnieć, o których ani ja. ani żaden inny człowiek nie miał nigdy jakiegokolwiek pojęcia czy idei. Jednak te rzeczy muszą być m o ż l i w e" *(Trzy dialogu* s. 266-267. podkr. S. K.).

nej Locke'a, która była prawdziwym celem ataku immaterializmu Berkeleya- Pozwala to - przy zachowaniu prawomocności zasady *esse est percipi,* która u Berkeleya pokrywa się *de fado* z formułą *passe percipi* - uniknąć paradoksalnej tezy głoszącej, że podmiot percepcji i to, co on aktualnie postrzega, konstytuują całość bytu.

Zmiana stanowiska Stace'a, analogiczna do ewolucji, jakiej podlegały wczesne poglądy Berkeleya, oznacza przejście od sfery czystych rozważań - później zresztą powie on, że stanowiska z *Refutation of Realism* nie traktował nigdy poważnie, ale raczej jako humorystyczną prowokację - do etapu, na którym należy dokonać samookreślenia się oraz wyznaczyć konkretne cele i zadania na gruncie przyjętej filozofii. Wiąże się to często z odpowiednim skorygowaniem tej ostatniej oraz dostosowaniem jej do wymogów rzeczywistości i do warunków określających uczestnictwo w twórczej wymianie idei, dla którego alternatywą jest introwersyjne zamknięcie się w kręgu własnych wyobrażeń.

Refutacja realizmu dokonana przez Waltera Terence'a Stace'a, chociaż przez wielu uważana za poważną i przeprowadzoną w dyplomatyczny i wolny od emocji sposób, jest w gruncie rzeczy pełna ironii opierającej swą przewrotną satysfakcję na tym, iż można zająć miejsce w gronie poważnych dyskutantów i - z pozycji półdystansu, w bezpiecznym przekonaniu, że nie podważa się samego istnienia, zawsze niezależnego od akademickich prób obalania wszystkiego w akcie totalnej refleksji - burzyć pewien ustalony porządek wiedzy z takim mozołem budowanej. Trudno rozstrzygnąć, czy ta ironia, która ukazuje paradoksalną prawdę, że najprostsze i najbardziej naturalne przekonania nie mogą często znaleźć oparcia w logicznych dowodach, jest czymś niebezpiecznym, prowadzącym do autonegacji, do wyczerpywania się szlachetnych aspiracji poznawczych i do dezintegracji filozofii, czy też jest właśnie pogłębianiem filozoficznej wrażliwości.

Refutation of Realism Stace'a nie jest anarchistycznym wyzwaniem, nie wynika także jedynie z respektowania prawa do nieskrępowanej spekulacji, wyzwolonej od wszelkich ograniczeń natury pozateoretycznej. Jest mimo wszystko, podobnie jak jego następna rozprawa *Metaphysics and Meaning,* wyrazem konsekwentnie tworzonej filozofii, koncentrującej się na tradycyjnym problemie identyczności bytu i rozwiązującej go w duchu filozofii Berkeleya. Stanowi jednak próbę zamknięcia wszystkich aspektów współdziałania podmiotu i przedmiotu w intelektualnej refleksji, wyposażonej w gotowy zasób pojęć do identyfikowania elementów bytu (także kategoria „możliwości ujęcia w doświadczeniu" jako atrybut bytu posiada tu pewien realny kształt jako gotowy zespół znaczeń), czemu zdecydowanie przeczy jego, podkreślana przez Berkeleya, otwartość i „zewnętrzność", która skutecznie oddalać ma niebezpieczeństwo całkowitego podmiotowego zapośredniczenia w ukonstytuowanym poznawczo przedmiocie tego, c o i s t n i e j e, i jego zaanektowania w subiektywnym obszarze nadanego mu znaczenia.

Bibliografia

Dzieła George'a Berkeleya

I. *The Works of George Berkeley, Bishop of Cloyne,* edited by A. A. Luce and T. E. Jessop London-Edinburgh-Melbourne-Toronto-New Yerk 1948-1957, vol. I-IX (w nawiasach skróty tytułów stosowane w tekście):

Vol. I

1. *Philosophical Commentaries*
2. *An F.ssay towards a New Theory of Vision*
3. *The Theory of Vision or Visual Language, shewing the lmmediate Presence and Prouidence of Deity, uindicated and explained (The Theory of Vision)*

Vol. II

1. *A Treatise concerning the Principles of Humań Knowledge*
2. *First Draft of the Introduction to the Principles*
3. *Three Dialogues between Hylas and Philonous*
4. *Philosophical Correspondence with Johnson*

Vol. III

Alciphron or the Minutę Philosopher in seven Dialogues containing an Apology of the Christian Religion against those who are called Free-thinkers (Alciphron)

Vol. IV

1. *De Motu siue de motus principio et natura, et de causa communicationis motum (De Motu)*
2. *The Analyst or a Discourse addressed to an Infidel Mathematician (The Analyst)*
3. *A Defence of Free-Thinking in Mathematics*
4. *Appendix concerning Mr. Walton's Vindication of Sir Isaac Newtons Principles of Fluxions*
5. *Reasons for not Replying to Mr. Walton's Fuli Answer in a Letter to P. T. P.*
6. *Arithmetica and Miscellanea Mathematica*
7. *Of Infinities*
8. *Writings on Natural History*
9. *The Eruption of Mount Vesuuius*
10. *The Petrifications of Lough Neagh*
II. *On Earthquakes*
12. *A Description of the Cave of Dunmore*

Vol. V

1. *Siris: A Chain of Philosophical Reflexions and Inquires concerning the Virtues of Tar-water, and divers Subjects connected together and arising One from Another (Siris)*
2. *Four Letters on Tar-water*
3. *Farther Thoughts on Tar-water*

Vol. VI

1. *Passiue Obedience*

2. *An Aduice to the Tories who haue taken the Oaths*
3. *An Essay preventing the Ruin of Great Bńtain*
4. *The Querist*
5. *A Letter on the Project of National Bank*
6. *A Discourse addressed to Magistrates and Men in Authority*
7. *Two Letters on the Occasion of the Jacobite Rebelion 1745*
8. *A Word to the Wise*
9. *Maxims concerning Patriotism*

Vol. VII

1. *Sermons*
2. *A Letter to Sir John James*
3. *Essays in the „Guardian"*
4. *Journals of Trauels in ltaly*
5. *Verses on America*

Vol. VII

Letters

Vol. IX

1. *Addenda*
2. *Additional Letter*

II. George Berkeley, *Traktat o zasadach poznania ludzkiego. Trzy dialogi między Hylasem i Filonousem.* przekł. R. Leszczyński. Warszawa 1956 *(Traktat, Trzy dialogi)*

Bibliografia przedmiotowa

Ajdukiewicz K., *Język i poznanie,* t. II, Warszawa 1965.

Alexander H. G. (ed.). *The Leibniz-Clarke Correspondence,* Manchester 1956.

AJexander P., *Ideas, Qualities and Corpuscles: Locke and Boyle on the Eiternal World.* Cambridge 19S5.

Ardley G., *Berkeley's Renouation of Philosophy,* The Hague 1968.

Armstrong D., *The Naturę of the Mind and Other Essays,* Ithaca 1981.

Atherton M. (ed.;, *The Empiricists: Critical Essays on Locke, Berkeley and Hume,* London 1999.

Atherton M., *Berkeleyś Reuolution in Vision,* Cornell University Press 1990.

Augustyn R., *Podstawy wiedzy u Descartesa i Maiebranchea,* Warszawa 1973.

Augustyn Św., O *nauce chrześcijańskiej,* przeł. J. Sulowski, Warszawa 1989.

Averill E. W., *The Primary-Secondary Quality Distinction,* „Philosophical Review" 1982, 91.

Ayer A. J., *The Central Questions of Philosophy,* London 1976.

Ayer A. J., *The Foundations of Empirical Knowledge,* London 1940.

Ayers M. R., *Are Locke's „Ideas" Images, Intentional Objects or Natural Signs?,* „The Locke's Newsletter" 1986, 17.

Ayers M. R., *Berkeley's Immaterialism and Kanfs Transcendental Idealism,* w: *Idealism Past and Present,* G. Vesey (ed.), Cambridge 1982.

Ayers M. R„ *Divine Ideas and Berkeley's Proofs of God's Existence,* w: *Essays on the Philosophy of George Berkeley,* E. Sosa (ed.), London 1987.

Baumer F. L., *Modern European Thought. Continuity and Change in Ideas 1600-1950* New York 1977.

Bennet J„ *Berkeley and God,* w: *Locke and Berkeley,* C. B. Martin, D. M. Armstrong (ed.), New York 1968.

Bennet J., *Locke, Berkeley, Hume: Central Themes,* Oxford 1971.

Bentham J., *Wprowadzenie do zasad moralności i prawodawstwa,* przekl. B. Nawroczyński, Warszawa 1958.

Berman D„ *Enlightenment and Counter-Enlightenment of Irish Philosophy,* „Archiv fiir Geschichte der Philosophie" 1982, LXIV, 2.

Berman D. R., *George Berkeley: Idealism and the Man,* Oxford 1996.

Berman D., *Berkeley,* New York 1999.

Berman D., *The Culmination and Causation of Irish Philosophy,* „Archiv fiir Geschichte der Philosophie" 1982, LXIV, 3.

Bracken H. M., *Berkeley,* London 1974.

Bracken H. M„ *The Early Reception of Berkeley's Immaterialism 1710-1713,* The Hague 1957.

Brentano F., *Psychologie vom empirischen Standpunkt,* Leipzig 1924.

Brett G. S., *Historia psychologii,* przeł. J. Makota, Warszawa 1961.

Bridgman H. W., *The Mach Principle,* w: *The Critical Approach to Science and Philosophy. In Honour of K. R. Popper,* M. Bunge (ed.), New York 1964.

Broad C. D., *The Mind and Its Place in Naturę,* London 1925.

Brook R. J., *Berkeley's Philosophy of Science,* The Hague 1974.

Buchdahl G., *Berkeley",* w: *Dictionary of Scientific Biography,* vol. I, C. G Gillespie (ed) New York 1970.

Chastaing M., *Berkeley défenseur du sens commun et theoricien de la consciencc d'altrui,* „Revue Philosophique de la France et de l'étranger" 1953. t. 3-6.

Chwedeńczuk B.. *Berkeleya „Traktat o zasadach poznania",* „Przegląd Filozoficzny" 1994, 4.

Creery W. E. (ed.), *George Berkeley: Critical Assessments,* New York 1991.

Czarnecki Z. J., *Historyczne przesłanki i praktyczne cele immaterialistycznej metafizyki Berkeleya,* „Annales Universitatis Mariae Curie-Sklodowska" 1976, I, 12.

Dancy J., *Berkeley: An Introduction,* Oxford 1990.

Dawes Hicks G„ *Berkeley,* London 1988.

Descartes R., *Medytacje o pierwszej filozofii wraz z zarzutami uczonych mężów i odpowiedziami autora oraz rozmowa z Burmanem,* przekl. M. i K. Ajdukiewiczowie, Warszawa 1958.

Doney W., *Is Berkeley a Cartesian Mind?,* w; *Berkeley: Critical and Interpretiue Essays,* C. M. Turbayne (ed.), Minneapolis 1982.

Drakę D.. Lovejoy A. O., Pratt J. B„ Rogers A. K., Santayana G.. Sellars R. W., Strong C. A., *Essays in Critical Realism,* New York 1920.

Dunn J„ Urmson J. C., Ayer A. J., *The British Empiricists: Locke, Berkeley, Hume,* Oxford 1992.

Elzenberg H., *Domniemany immanentyzm Berkeleya w świetle analizy tekstów,* w: *Szkice filozoficzne Romanowi Ingardenowi w darze,* Warszawa-Kraków 1964.

Evans G., *Molyneux's Question,* w: tegoż, *Collected Papers,* Oxford 1985.

Flagę D. E., *Berkeley 's Doctrine of Notions: A Reconstruction Based on His Theory of Meaning,* London 1986.

Fleming N\, *The Tree in the Quad,* „American Philosophical Quartertly" 1985, 22.

Flew A., *Did Hume Euer Read Berkeley''.,* „Journal of Philosophy" 1961, LVIII.

Foster J„ *The Case for Idealism,* London 1982.

Fritz A. D., *Malebranche and the Immaterialism of Berkeley,* „Review of Metaphysics" 1949, 3.

Gaustad E. S., *George Berkeley in America,* Yale 1979.

Grayling A. C„ *Berkeley: The Central Arguments,* London 1986.

Hedonius I., *Sensationalism and Theology in Berkeley 's Philosophy,* Uppsala 1936.

Heller M., Życiński J., *Wszechświat - maszyna czy myśl?,* Kraków 1988.

Hempoliński M„ *Problemy danych zmysłowych w brytyjskiej filozofii analitycznej,* Warszawa 1969.

Hempoliński M., *U źródeł filozofii zdrowego rozsądku. Tomasza Reida teoria spostrzeżenia zmysłowego.* Warszawa 1966.

Historia matematyki, tom IH *(Matematyka XVIII stulecia),* pod red. A. P. Januszkiewicza. Warszawa 1977.

Hitchinson W. T„ *Berkeley's Querist and lis Place in the Economic Thought of the ISth Century.* „British Journal of the Philosophy of Science" 1953, 4.

Hobbes T., *Elementy filozofii.* t. I. II. przekl. Cz. Znamierowski, Warszawa 1956.

Hochberg J. E., *Percepcja,* przekł. B. Baranowski, Warszawa 1970.

Hochfeldowa A., *George Berkeley wobec teologii naturalnej,* „Człowiek i Światopogląd" 1980, 7.

Hochfeldowa A., *Kryzys teologii naturalnej: George Berkeley,* „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej" 1971. 17.

Hughes M.. *Newton, Hermes and Berkeley,* „The British Journal of the Philosophy of Science" 1992. 43.

Hume D., *Badania dotyczące rozumu ludzkiego,* przekł. J. Łukasiewicz. K. Twardowski. Warszawa 1977.

Hume D., *Traktat o naturze ludzkiej,* przekł. Cz. Znamierowski. Warszawa 1963.

Husserl E., *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii.* Księga druga, przekł. D. Gierulanka. Warszawa 1974.

Ingarden R.. *Niektóre założenia idealizmu Berkeleya,* w: *Księga pamiątkowa Towarzystu>a Filozoficznego we Lwowie,* Lwów 1931.

Ingarden R.. *U podstaw teorii poznania.* Część pierwsza. Warszawa 1971.

James W.. *Pragmatism: A New Name for some Old Ways of Thinking.* New York 1907.

Jesseph D. M.. *Berkeley's Philosophy of Mathematics,* Chicago 1993.

Jessop T. E., *Bibliography of George Berkeley,* The Hague 1973.

-Jessop T. E.. *Berkeley and Contemporary Physics,* „Revue International de Philosophie" 1953. 2.

Jessop T. E.. *Berkeley* as *Religious Apologist,* w: *New Studies ir. Berkeley's Philosophy.* New York 1966.

Kaöitz W., *Leibniz und Berkeley,* „Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften" (Philos.-Hist. Klassej 1932.

Kant I., *Krytyka czystego rozumu,* t. 1-2. przekl. R. Ingarden. Warszawa 1957.

Kant I., *Prolegomena do wszelkiej przyszłej metafizyki, która będzie mogła wystąpić jako nauka.* przekł. B. Bornstein, J. Suchorzewska. Warszawa 1993.

Kazanecki T.. *Religie racjonalne. Studia z filozofii religii* Al'-AT/7 *wieku.* „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej" 1963, 9.

Kijaczko S.. *Dialektyka immaterializmu,* „Zeszyty Naukowe WSP. Zeszyt Filozoficzny II" 1994.

Kijaczko S„ *Dwie refutacje. O sporze między realizmem i idealizmem epistemologicznym w filozofii angloamerykańskiej pierwszej połowy XX wieku,* „Studia Filozoficzne" 1989. 9.

Kijaczko S.. *Krytyka języka nauki i metafizyka Języka świata" w im materializmie Georgea Berkeleya,* „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej" 1992, 38.

Kijaczko S., *Pragmatyzm i teologiczny utylitaryzm immaterializmu G. Berkeleya,* „Zeszvtv Naukowe WSP. Zeszyt Filozoficzny I" 1993.

Kijaczko S., *Wokół sporu o filozofię Berkeleya,* „Zeszyty Naukowe WSP. Nauki Społeczne" 19S5, I.

Kleiner J., *Pojęcie idei u Berkeleya,* w: tegoż, *Studia z zakresu literatury i filozofii,* Warszawa 1925.

Kretzmann N., *The Main Thesis of Locke's Semantic Theory•,* w: *Locke on Humań Understanding,* I. Tipton (ed.), Oxford 1977.

Laird J., *Berkeley's Realism,* „Mind" 1916, 2.

Laviere B., *Leibnizian Rationalism and the Problem of Inertia,* „Canadian Journal of Philosophy" 1987, XVII, nr 2.

Lipiński E., *Historia powszechnej myśli ekonomicznej do roku 1870,* Warszawa 1981.

Lloyd A. C., *The Self in Berkeley's Philosophy,* w: *Essays on Berkeley: A Trecentennial Celebration,* J. Foster and H. Robinson (ed.), Oxford 1985.

Locke J., *An Examination of P. Malebranche's Opinion § 52,* w: *The Works of John Locke,* vol. 9, London 1823.

Locke J., *Mr. Locke's Reply to the Right Reuerend the Lord Bishop of Worcester's Answer to His Second Letter,* w: *The Works of John Locke,* vol. IV, London 1823.

Locke J., *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego,* przekl. B. J. Gawęcki, Warszawa 1955.

Loeb L., *From Descartes to Hume,* Ithaca 1981.

Lovejoy A. O., *The Reuolt against Dualism. An lnquiry concerning the Existence of Ideas* New York 1932.

Luce A. A., *Life of George Berkeley, Bishop of Cloyne: 1949 Edition,* London 1998.

Luce A. A., *Berkeley's Immaterialism,* London 1950.

Luce A. A., *Berkeley and Malebranche,* London 1934.

Luce A. A., *Berkeley's Existence in the Mind,* „Mind" 1941, 1.

Luce A. A., *The Dialectic of Immaterialism. An Account of the Making of Berkeley's Principles,* London 1963.

Malebranche N. de, *De la recherche de la uérité,* Paris 1946.

Mandeville B., *Bajka o pszczołach,* przel. A. Glinczanka, Warszawa 1957.

March W. W. S., *Analogy, Acquinas and Bishop Berkeley,* „Theology" 1942, 44.

Maurois A., *Wolter,* przekl. M. Iwańska-Feliksowa, Kraków 1976.

McCracken C. J., *Malebranche and British Philosophy,* Oxford 1983.

McCracken C. J., *Stages on a Cartesian Road to Immaterialism,* „Journal of the History of Philosophy" 1986, 24.

McKim R., *Wenz on Abstract Ideas and Christian Neoplatonism in Berkeley,* „Journal of the History of Ideas" 1982, 43.

Meyer E., *Humes und Berkeleys Philosophie der Mathematik Vergleichend und Kritisch Dargestellt,* Georg Olms Publishers 1997.

Mili J. S., *Dissertations and Discussions,* London 1859.

Mili J. S., *System logiki dedukcyjnej i indukcyjnej,* t. 1-2, przekl. Cz. Znamierowski, Warszawa 1962.

Moked G., *Particles and Ideas. Bishop Berkeley's Corpuscularian Philosophy,* Oxford 1988.

Moked G., *Two Central Issues on Bishop Berkeleyš „Corpuscularian Philosophy" in the Siris,* „History of European Ideas" 1986, 7.

Montague W. P., *The New Realism and the Oid,* „Journal of Philosophy" 1961, LVIII.

Moore G. E.. *Philosophical Studies,* I.ondon 1951.

Moore G. E., *The Refutation of Idealism,* „Mind" 1903, 4.

Morris Ch. R., *Locke, Berkeley, Hume,* London 1980.

Muehlmann R. G. (ed.), *Berkeley's Metaphysics: Structural, Interpretive and Critical Essays.* Pennsylvania State University Press 1995.

Muehlmann R. G., *Berkeley's Ontology,* London 1997.

Newton I., *McUhematical Principles of Natural Philosophy and System of the World,* przekł. angielski A. Motte, Cambridge 1934.

Newton I., *Optics,* New York 1952.

Newton L, ***The unpublished Saentific Paper* oflsaac Newton*** A. R- Hall, M. R Hall (ecL). **Cam**bridge 1978.

Odegard D„ ***Berkeley and the Perceptwn of Ideas,*** „Canadian Journal of Phikjaophy" 1971,1.

P a * D„ ***Camplementary Nadań*. A Critiad StudyofBerkeleyi*** *Theory ofCona^* ***The Ha^mSL***

Pascal B., *Myśli,* przekl T. Żeleński (Boy), Warszawa 1977.

Perkins M , *Sensing the World,* Indianapolis 1983.

Perry R. B„ ***Egocentric Predicament,*** „Journal of Philosophy" 1910, VII.

Pirenne M. K.. *Psychological Mechanism in the Perception of Distance by Sight and Berkeley's Theory of Vision,* „British Journal of the Philosophy of Science" 1953, 4.

Pitcher G. (ed.). *Berkeley,* New York 1985.

Pitcher G„ *Berkeley on the Mind's Activity,* „American Philosophical Quaiterly* 1981, 18.

Pitcher G„ *Berkeley,* London 1977.

Popkin R. H., *So, Hume did Read Berkeley,* „Journal of Philosophy" 1964, LXI.

Popper K. R., *Conjectures and Refutations. The Growth of Scientiftc Knowledge,* London 1963.

Popper K. R., *Logika odkrycia naukowego,* przekł. U. Niklas, Warszawa 1977.

Popper K. R„ *Postscript to the Logic of Scientific Discovery,* London 1985.

Popper K. R., *Unendend Quest: An Intellectual Autobiography,* London and Suffolk 1976.

Prichard H. A., *The Sense-Datum Fallacy,* w: *Knowledge and Perception,* Oxford 1950.

Rasmussen E. I., *Berkeley and Modern Psychology,* „British Journal of the Philosophy of Science" 1953, 4.

Reid T., *Essays on the Intellectual Powers of Man,* Cambridge 1969.

Reid T., *Rozważania o władzach poznawczych człowieka,* przekł. M. Hempoliński, Warszawa 1975.

Rome B. K., *The Philosophy of Malebranche. A Study of His Inlegration of Faith, Reason and Experimentol Obseruation,* Chicago 1963.

Rowiński C., *Biskup Berkeley i strukturaliści,* „Studia Filozoficzne" 1977, 6.

Russell B., *History of Western Philosophy and lis Connection with Political and Social Circumstance from the Earliest Times to the Present Day,* London 1974.

Russell B., *Zagadnienia filozofii,* tłum. L. Silberstein, Warszawa 1913.

Russell B., *Analysis of Mind,* London 1921.

Sarna J., *Berkeley - idealizm czy realizm?,* Opole 1995.

Sarnowski S., *Krytyka filozofii metafizycznej.* Warszawa 1982.

Sarnowski S., *Berkeley. Zdrowy rozsądek i idealizm.* Warszawa 1988.

Schacht R„ *Classical Modern Philosophers. From Descartes to Kant,* London 1987.

Sellars W., *Berkeley and Descartes: Reflections on the Theory of Ideas,* w: *Studies in Perception,* P. K. Machamer, R. G. Turnbull (ed.), Columbus 1978.

Sillein E. A., *George Berkeley and the Proofs for the Existence of God,* London 1957.

Sosa E. (ed), *Essays on the Philosophy of George Berkeley,* Dordrecht 1987.

Stace W. T., *Metaphysics and Meaning,* „Mind" 1935, 4.

Stace W. T., *Refutation of Realism,* „Mind" 1934, 2.

Stack G. J„ *Berkeley's Analysis of Perception,* Peter Lang Publishing 1991.

Stephen C R^(ed.), *Money Obedience and Affection: Essays on Berkeley* Morał and Political Thought,* Garland Publishing 1989.

Stroił A., *The Emotioe Theory of Ethics,* Berkeley and Los Angeles 1954.

Stroud B., *Berkeley v. Locke on Primary QualUies,* „Philosophy" 1980, 55

Taylor C. C. W.. *Berkeley onArchetypes,* „Archiv für Geschichte der Philosophie" 1985 67.

Taylor C. C. W., *Berkeley's Theory of Abstract Ideas,* „The Philosophical Quarterly" 1978, 28.

The New Realism: Cooperatiue Studies in *Philosophy,* New York 1912.

The Philosophy of G. E. Moore, P. Schilpp (ed.), Evan6ton and Chicago 1942.
The Program and First Platform of Six Realists, „Journal of Philosophy" 1910, 7.
Tipton I., *Berkeley: The Philosophy of Immaterialism,* London 1974.
Turbayne C. M., *Kanfs Refutation of Dogmatic Idealism,* „The Philosophical Quarterly" 1955, 5.
Turbayne C. M. (ed.), *Berkeley: Critical and Interpretwe Essays,* Minneapolis 1982.
Turbayne C. M., *Berkeley and Russell on Space,* „Dialectica" 1954, VIII, 3.
Urmson J. O., *Berkeley,* Oxford 1982.
Warnock G. J., *Berkeley,* Oxford 1982.
Wawilow S. I., *Izaak Newton,* przekl. S. Guzanowski, Warszawa 1952.
Wenz P. S., *Berkeley's Christian Neo-Platonism,* „Journal of the History of Ideas" 1976, 37.
Wenz P. S., *Berkeleyś Two Concepts of Impossibility. A Reply to McKim,* „Journal of the History of Ideas" 1982, 43.
White A. R., *A Linguistic Approach to Berkeley's Philosophy,* „Philosophy and Phenomenological Research" 1955, 12.
Whitehead A. N., *Nauka a świat współczesny,* przekl. S. Magala, Warszawa 1988.
Wiener P. P., *Did Hume Ever Read Berkeley,* „Journal of Philosophy" 1959, LVI; 1961, LVIII.
Wilson M., *Did Berkeley Completely Misunderstand the Basis of the Primary-Secondary Quality Distinction in Locke?* w: *Berkeley: Critical and Interpretwe Essays.* C. M. Turbayne (ed), Minneapolis 1982.
Winkler K. P., *Berkeley: An Interpretation,* Oxford 1994.
Wisdom J. O., *The Unconscious Origin of Berkeley's Philosophy,* London 1953.
Wittgenstein L., *Tractatus logico-philosophicus,* przekl. B. Wolniewicz, Warszawa 2000.
Woodbridge F. J. E., *Berkeley's Realism,* „Studies in the History of Ideas" 1918, 1.
Yolton J., *Perceptual Acguaintance from Descartes to Reid,* Minneapolis 1984.

Indeks osób

IMMATERIALISM: EPISTEMOLOGY AND METAPHYSICS.
AN INTERPRETATION OF BERKELEYS PHILOSOPHY

Summary

The aim of the book is chiefly an attempt to reconstruct the methodological, epistemological and meatphysical basis of Berkeley's philsoophy which, the author says, appears in the design of including empiricist epistemology and science into theistic metaphysics.

The book consists of eight chapters. In the *Introduction* the author presents an outline of the philosophical tradition and XVIIth century philosophical tendencies influencing Berkeley's thought.

In the first two chapters the program and the method of the philosophy of immaterialism are discussed. Examining Berkeley's program (Chapter III) the author argues that immaterialism is not a choice between empiricism and a metaphysical demand. He proposes such account of immaterialism that it cannot be seen as a trarisitional conception in a development of British empiricism or as a pure theistic metaphysics out of the empiricist tradition altogether. Berkeley accepted and adapted the theory of empiricism to supply immaterialist metaphysics which cannot be reduced to theistic implications of empiricist and fenomenalist epistemology; metaphysics is the background functioning as metaepistemology, intrepreting the conclusions drawn from sense perception and from konwoledge as such.

Chapter II entitled *The Method* deals with the method Berkeley employs, his technical and complex language, the complexity and specificity of the dialogue form, some rhetorical devices and the dialectical form of developing philosopher's points.

Special attention is given to Berkeley's meaning of the key term of his philosophy i.e. "idea". Chapter III (*Idea and Idealisms*) examines the history of "idea" and the evolution of this category of philosophical reflection; it takes into consideration the changeability of content of the term and the types of this changeability.

Chapter IV entitled *Berkeley's Idealism* analyses Berkeley's use of the term "idea", its evolution and the process of making his final principle *esse est percipi aut pericpere.* Berkeley's standpoint is not immanentism or acosmism. His "ideas-things" are not acts or operations of the mind nor modifications of the mind nor its mental content. They have the status of pereived and independently existing objects which could not be explained in the framework of traditional ontology. Berkeley's phrases and terms such as "idea", "in the mind", "out of the mind", "to perceive" and the main principle *esse est percipi aut percipere* are not used by him as precise and exact terms; they are to be undesrtood out of direct or immediate meaning. The author points towards some difficult and unresolvable by means of Berkeley's immaterialism problems concerning ontic status of perceivable things.

The next chapter entitled *Berkeley's Refutation of Materialism* deals with Berkeley's reasons for restricting causal power to spirits. His refutation of materialism is is an attempt to undercut scepticism with regard to the true natures of things. The author analyses and evaluates the accuracy of his arguments showing that material agent does not exist, that physical things are causally inert and that only active spirit is able tc serve as a locus of causal responability.

In the chapter VI entitled *The Ontology of Immaterial world. Matephysics as the Philosophia Prima* the author shows how in Berkeleys immaterialism the natural world is transformed from a system of material bodies into a system of inert ideas-things. He argues that *esse est percipi aut percipere* principle is - on the basis of conception of the world as a system of "signs" - an interpretation of St. Augustine's formuła *qua vides ea, sunt.* The doctrine of "language of naturę" with its ontological and epistemological explanation of the world of things is the result of metaphysical considerations about the acting void of material esence but having specific physical basis.

In the Chapter VII (*Common Sense and Theocentric utilitarianism)* the author analyses Berkeley's defence of common sense against philosophical proponents of both non-empirical speculation and scepticism and his final departing from common sense view of the world. Berkeley's theological and utiltarian standpoind is shown as the framework of justification of moral norms and law-making and law-applying decisions. Formulas of teocentric utilitarianism determine the position of evaluative statements within human decisions.

The final chapter entitled *Two Refutations. On the Argument between Realism and Idealism in the Anglo-American Philosophy of the 20th Century* deals with an interesting episode in the confrontation of two epistemologies: the realistic and idealistic one. The author attempts to show both the most important features and limitations of the discussion which is deeply rooted in post-Berkeleyan philosophical tradition. The adversaries are: George Edward Moore with his *The refutation of Idaelism* and Walter Terence Stace with his *Refutation of Realism.*

